SITBA
2834
ej. 3

BIBLIOTECA
POLITICA
ARGENTINA

Religiosidad popular en la Argentina

M. E. Chapp, M. Iglesias,
M. Pascual,
V. Roldán, y D. J. Santamaría



CENTRO EDITOR DE AMERICA LATINA

Dirección: Oscar Troncoso
Secretaría de redacción: Margarita B. Pontieri
Asesoramiento artístico: Oscar Díaz
Diagramación: Oscar Sammartino, Estela Enecoiz
Coordinación y producción: Natalio Lukawecki, Fermín E. Márquez



Nº 51552

© 1991 Centro Editor de América Latina S.A.
Tucumán 1736, Buenos Aires
Hecho el depósito de ley. Libro de edición argentina. Compuesto por Gráfica Belem, Sarmiento 2530, Capital. Impreso en Carbet, Udaondo 2646, Lanús Oeste, Prov. de Bs. As.. Encuadernado en Haley, Av. Mosconi 640, Lomas del Mirador, Prov. de Bs. As.. Distribuidores en la República Argentina: Capital: Mateo Cancellaro e Hijos, Echeverría 2469, 5º "C", Buenos Aires; Interior: Dipu S.R.L., Azara 225, Capital.
Impreso en noviembre de 1991.

ISBN: 950-25-2326-1-

Advertencia al lector:

Los autores de este volumen son miembros del Programa de Estudios sobre Religiosidad Popular en América Latina (PREPAL) que se desarrolla simultáneamente en el Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires desde 1989 y en el Instituto Interdisciplinario Tilcara —en esa localidad jujeña— dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad desde 1991. El grupo inicial se constituyó durante el transcurso de tres seminarios dictados por Daniel J. Santamaría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) entre 1987 y 1988 y luego creció con el aporte entusiasta de varios alumnos de la carrera de Sociología de la UBA y de la Antropología de la UNJU. El Programa persigue objetivos de descripción de las experiencias religiosas desde una perspectiva no-dogmática, crítica y articulativa de todos los planos en que se desenvuelve la problemática de la religiosidad popular. El Programa no está financiado por ninguna institución religiosa o confesional, no responde a los intereses de ningún credo y ejerce en sus investigaciones y discusiones el más amplio pluralismo posible.

I

LA CUESTION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA ARGENTINA

Daniel J. Santamaría

El relevamiento bibliográfico revela que se trata de una tematica tradicional en el folklore y en menor grado en la denominada antropología social; no ocurre lo mismo en sociología, historia o psicoanálisis. No hay huellas de un tratamiento sistemático consolidado en una propuesta teórica, sobre todos los fenómenos de religiosidad popular. En principio, la mayor parte de los estudios sobre este tema pueden ordenarse del siguiente modo:

1) Estudios folklóricos de origen académico para instrucción de estudiantes y consulta de especialistas (por ejemplo, tesis de licenciatura como M. L. Bialagorski, *El estudio de las supersticiones desde la perspectiva folklórica,* tesis inédita, FFYL-UBA, 1986; A. Colombres, *Seres sobrenaturales en la cultura popular argentina,* Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1984; L. Flury, "Síntesis de un estudio sobre supersticiones en Argentina", *Revista Venezolana de Folklore,* 5, 74-82, Caracas; D. Granada, *Supersticiones del Río de la Plata. Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones,* Kraft, Buenos Aires; B. Jacovella, "Las supersticiones" en: *Folklore Argentino,* Nova, Buenos Aires; M. A. Muñoz, "Las supersticiones en el folklore argentino" *Hexágono,* 2 (5) Buenos Aires; B. Canal Feijóo, *La leyenda anónima argentina: símbolo y rito en la narrativa popular,* Paidós, Buenos Aires, 1967; idem, "Mitos folklóricos de la Argentina" *Revista Argentina de Actualización Museológica,* 1 (1) Buenos Aires, 1981; idem, "Paganismo y telurismo en el rito popular" *Logos,* 13-14, 113-120, Buenos Aires, 1977-78).

2) Trabajos de difusión pública para sectores interesados por la cultura en general (M. H. González, "Creencias populares argentinas" *Selecciones Folklóricas Codex,* 1 (11) 73-75, Buenos Aires y en general toda la obra acumulada en esta colección, referida a toda la temática folklórica, incluyendo los aspectos religiosos. En estos casos

como en los anteriores la apreciación del fenómeno religioso tiene que ver con el campo disciplinario; en los de corte etnográfico, la descripción de mitos y rituales aparece como un capítulo más de la descripción general de los hechos sociales que el etnógrafo anota minuciosamente. En el caso de la etnografía argentina, la mayor parte del trabajo exhibe una base teórica deducida de una interpretación parcial de la fenomenología con abundantes ingredientes simbolistas y metafísicos. Suele constituir la índole de las investigaciones llevadas a cabo en el CAEA y difundidas por su órgano *Scripta Ethnologica*. El numeroso grupo de etnógrafos que lo integran, o han pasado por él, utilizan una terminología peculiar de cuño simbolista probablemente derivada de M. Eliade pero establecida por el antropólogo italiano M. Bormida.

Por otro lado se han realizado recolecciones de cuentos populares muy valiosas (B. Vidal de Battini, *Cuentos y Leyendas Populares de la Argentina,* 10 vols., ECA, Buenos Aires) sin que llegaran a estimular el necesario correlato del análisis antropológico que permitiera identificar tales tradiciones como fuentes o testimonios de creencias religiosas específicas. Esta limitación teórica impide toda comparación o la remisión de los fenómenos a formulaciones teóricas de orden más general que permitan su comparación y comprensión. Probablemente se deba atribuir este déficit al tradicional uso del termino "superstición" en la definición del hecho religioso, entendido como actitud prerracional o prelógica, en todo caso singular. También la pulsión taxonómica que ha animado muchas investigaciones folklóricas parte de la incomprensible premisa de la singularidad del hecho religioso.

A menudo la clasificación del "hecho folklórico" mezcla lo religioso con lo literario apelando a la especificidad de la fuente y diluyendo toda interpretación teórica (S. Chertudi, "La leyenda folklórica en la Argentina" *Relaciones,* 9, nueva serie, Buenos Aires, 1975).

3) Estudios procedentes de la antropología social que entienden la religiosidad popular como resultado y testimonio de relaciones predeterminadas de producción, articulación social o fricción interétnica. Se toman los fenómenos religiosos como resultantes de contradicciones internas en la estructura social subordinando la riqueza

interna del fenómeno religioso a su posición en una problemática social que lo excede; aun las investigaciones más serias demuestran un interés preponderante por los resultados sociales e institucionales de las distintas expresiones religiosas descuidando la esencia de su propio desarrollo histórico-cultural. Por ejemplo X. Albó, "Ofadifá Ofaifá, un pentecostés chiriguano", *América Indígena,* 48 (1) México, 1988; L. Bartolomé, "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños en 1905 y 1933" *Suplemento Antropológico,* 7 (1-2) Asunción, 1972; Chr. Lalive d'Epinay, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et Chili,* Mouton, Paris, 1975; la importante obra de Elmer Miller sobre los Tobas, especialmente *Los Tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad,* México, 1979 o "Pentecostalist contributions to the proletarianization of the argentine Toba" En: J. Barstow, *Culture and ideology: anthropological perspectives,* University of Minnesota Press, 1982, etc.

4) Trabajos procedentes de instituciones enroladas en la Teología de la Liberación, ecumenismo, derechos humanos, etcétera. Estas resaltan el aspecto político de la religiosidad popular M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano,* Universidad Católica, Lima, 1985; y en general el espíritu prevaleciente en publicaciones como *Cristianismo y Sociedad,* editada en México por ASEL-Acción Social Ecuménica Latinoamericana o *Sociedad y Religión,* editada en Buenos Aires y que incluye trabajos sobre el rol político de la Iglesia Católica, las Comunidades de Base, etc.

5) Estudios y documentos procedentes de la Iglesia Católica o de otras confesiones cristianas o neocristianas institucionalizadas incluyendo textos oficiales, apologías, material de propaganda, etc. Por supuesto, estas obras sirven al análisis científico más por su aporte de datos que por sus interpretaciones, por ejemplo, el conjunto de respuestas episcopales a la encuesta levantada por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos de la Santa Sede (1984) sobre las "sectas" y los "nuevos movimientos religiosos" (*Cristianismo y Sociedad*, 88, 1986, págs. 113-126).

6) Trabajos periodísticos destinados a difusión en gran escala y que se limitan a descripciones puntuales de procesos religiosos o complejos rituales de interés turístico. Sue-

len aparecer en la sección cultural de periódicos y revistas de divulgación. Oscilan entre la descripción seria (aunque superficial por el carácter del medio en que aparecen) y el relato sensacionalista. Entre los primeros pueden citarse G. Magrasi, "La señalada. Misteriosa ceremonia de los indígenas norteños" *Clarín, Cultura y nación,* 2 junio 1977; R. Alvarez, "Cuando mueren las costumbres" *idem,* 16 noviembre 1978; A., R. Cortázar, "Creencias y supersticiones" *El Hogar,* número dedicado a "Toda la Patria en su Folklore", 244, Buenos Aires, 1948, etc. La religiosidad popular y los distintos fenómenos que la definen no escapan habitualmente de la peor prensa amarilla.

7) Estudios menores generados por no profesionales, publicados en prensas locales o por ediciones de autor, descriptivas de cultos particulares o de los acontecimientos históricos que los generaron, etc. La lista de este material es tan larga como irrelevante. Como ejemplo véase Amanda Torres, *La verdadera muerte de Visitación Sivila,* sin mención de editor, Jujuy, 1983.

En términos generales es frecuente que los estudios etnográficos, folklóricos, históricos, etc., no se utilicen entre sí inhibiendo de ese modo una interesante labor interdisciplinaria. Es probable que esta situación derive de la utilización de diferentes paradigmas en cada disciplina o de la tradicional separación epistemológica que caracteriza la vida académica argentina. Es llamativa en este sentido la preocupación constante de los estudiosos, sobre todo los del ámbito académico, por delimitar cuidadosamente la esfera del conocimiento correspondiente a cada disciplina. La polémica epistemológica inhibe la integración teórica.

Además es posible que la pesada herencia positivista en las ciencias sociales argentinas (especialmente en la sociología y la historia) hayan relegado el fenómeno religioso a un segundo plano como lo hicieron las supervivencias superestructuralistas del marxismo. Ese desplazamiento convalida la extensión del término "superstición" en el análisis sociológico e histórico del hecho religioso.

Peor aún, la psicología y el psicoanálisis tienen pocos puntos de contacto en la Argentina con la historia y las ciencias del hombre tal como se ve en nuestra bibliografía. Lo ritual y lo cultural siguen siendo, en la tradición académica, fenómenos sociales, nunca psicológicos. Cuando se incorpora una explicación psicológica ésta viene aislada, apenas ligada a los fenómenos sociales y apenas sostenida con probados fundamentos teóricos.

La religiosidad popular como reproducción simbólica

En este Programa definimos "religiosidad popular" como el conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que demuestran la existencia de un imaginario social que incluye lo sobrenatural en la realidad cotidiana. (Por lo tanto no sólo cabe lo litúrgico, lo ritual o lo cultural sino una amplia gama de comportamientos individuales y colectivos que definen el proceso global de simbolización).

En nuestro primer trabajo sobre religiosidad primitiva tomamos como método el *etnopsicoanálisis* o antropología psicoanalítica (Géza Róheim, *Australian Totemism, A. psychoanalytic study in Anthropology,* Allen & Unwin, Londres, 1925; G. Dévéreux, Etnopsicoanálisis complementarista, Amorrortu, Buenos Aires, 1972; Fr. Laplantine, *L'Ethnopsychiatrie,* Paris, 1973; P. Smith, "L'efficacité des prohibitions" *L'Homme,* 19 (1) 1978).

En este Programa tomamos en cuenta diversos trabajos que incorporan un enfoque psicoanalítico de los hechos "folklóricos" en general y en especial los de carácter religioso (P. de Carvalho Neto, "Teoría do tabú simbolico. Um ensaio de folklore psicoanalitico" *Estudios antropológicos en homenaje a Manuel Gamio,* 311-316, México, 1956; Th. Reik, *Il rito religioso. Studi psicoanalitici,* Einaudi, Novarra, 1949; P. de Carvalho Neto, *Folklore y Psicoanalisis,* Psique, Buenos Aires, 1956; D. J. Hufford, "Psychology, Psychoanalysis and Folklore" *Southern Folklore Quarterly,* 38 (3) 187-197, Gainesville; L. B. Boyer, "Un aporte mixto antropológico y psicoanalítico al folklore" *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología,* 7, 111-138, Buenos Aires, 1968-71; E. Jones, "Psychoanalysis and Folklore", En: A. Dundes, *The Study of Folklore,* 88-102, Englewood-Cliff, New Jersey; V. Labrie-Bouthillier, "Les experiences sur la trasmission orale d'un modèle individuel á modéle collectif" *Fabula,* 18 (1-2) Berlín). Para poder responder a una pregunta psicoanalítica sobre los hechos constitutivos de la tradición popular debemos insertar previamente la reproducción simbólica en un contexto social más abarcativo.

Tomamos aquí como premisa la existencia de tres procesos básicos generadores de cultura. En el cuadro que sigue resumimos esta premisa:

PROCESOS BASICOS DE REPRODUCCION	NODOS CONTROL REPRODUCTIVO	PRODUCTO	ESTRUCT. DISTRIBUTIVAS	NODOS CONTROL DISTRIB.
Reproducción social	exogamia endogamia	mujeres	estructuras parentesco	reglas de incesto
Reproducción material	trabajo	bienes	estructuras intercambio	reglas de propiedad
Reproducción simbólica	ritual	mensajes	estructuras lingüísticas	discurso ideología

1) Este esquema incorpora el proceso de reproducción simbólica en el mismo nivel que los de reproducción social y material con el objeto de superar la concepción superestructuralista del marxismo ortodoxo y de los enfoques positivistas o funcionalistas que relegan el análisis de lo simbólico a un terreno secundario.

2) La hipótesis diferencia los *procesos* de reproducción (susceptibles de análisis *diacrónico*) de las *estructuras* de distribución (susceptibles de análisis *sincrónico*). Metodológicamente, el análisis de estas estructuras de distribución permite deducir retrospectivamente las modalidades evolutivas que definen, en cada período, la historicidad de los procesos de reproducción.

3) La definición de los productos distribuidos en toda sociedad sigue la hipótesis de Cl. Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958) y en el caso particular de la distribución de mujeres a Cl. Meillassoux (*Femmes, greniers, capitaux*, Maspero, Paris, 1975).

4) La distinción entre reproducción simbólica (tradición) como proceso diacrónico y el lenguaje (comunicación) como estructura sincrónica sigue a Nils-Arvid Bringéus (The communicative aspects in Ethnology and Folklore" *Ethnologia Scandinavica*, 1979).

5) La noción de "discurso ideológico" supone la determinación por parte del poder normativo de una esfera de inteligibilidad que propone al lenguaje una doble función: función comunicante (emisión y recepción de mensajes) y

función clasificadora (selección normativa de mensajes). Estos mensajes, distribuidos por el lenguaje comunicativo-clasificador, son producto de una ritualización permanente que define y limita la potencialidad simbolizante (catártica y contranormativa) de la reproducción simbólica.

6) Se enfatiza que todo grupo social (en la medida en que constituye una proyección del grupo doméstico) está orientado a conservar la cohesión necesaria para asegurar los procesos básicos de reproducción. Esta cohesión se logra con la instauración de un orden normativo que establece o legitima una jerarquía mediante un *sistema de prohibiciones* orientado a regular los roles personales y las relaciones interpersonales.

7) Aunque esta regulación normativa produce el *equilibrio energético* del grupo, asegura un mínimo de flexibilidad por el cual sus miembros re-presentan el orden simbólicamente. Lo prohibido aflora inconscientemente en el símbolo; la imagen simbólica que surge del trabajo onírico y se socializa en el relato mítico constituye un acopio en permanente crecimiento (el imaginario social). El orden normativo utiliza el lenguaje para clasificar estas imágenes en dos categorías: las asimilables al discurso ideológico, de las cuales éste se nutre, y las no asimilables que son nuevamente reprimidas.

8) La simbolización es un proceso permanente que asegura la historicidad de los procesos de reproducción simbólica y del propio imaginario social. Se trata de la emergencia permanente de cambios diminutos que modifican lentamente y de modo irreversible el orden normativo. La dialéctica simbolización-ritual está en la base de la evolución de toda cultura.

9) La simbolización se expresa en *complejos simbólicos* provenientes del trabajo onírico y del relato mítico. Estos complejos configuran la base psíquica y social de los fenómenos de religiosidad popular, más allá de las formas específicas que estos asuman o del marco espacio-temporal donde se desarrollen: los complejos simbolizantes son:

9.1) Complejo mágico. Conjunto de técnicas por las cuales un oficiante reivindica la energía enajenada por el orden normativo obligándolo a imitar su acción (magia metafórica) u ocupando directamente el rol de ese poder (magia metonímica).

9.2) Complejo nosológico. La transformación del síntoma en símbolo contranormativo conlleva la apropiación de energía prohibida por parte del "enfermo" (hipótesis chamánica del "cuerpo extraño", violación del tabú) o la disminución de energía al punto de impedir el cumplimiento socialmente prescrito del rol social (hipótesis de "la pérdida del alma").

9.3) Complejo extático. Conjunto de actitudes individuales basadas en experiencias religiosas singulares (misticismo) o en contextos mítico-culturales (crisis de posesión, glosolalia, etc.) Los rituales de exorcismo (extracción de la energía sobrante) o adorcismo (incorporación de la energía faltante) reponen el equilibrio energético del individuo, actuando así a manera de una curación (cura expiatoria o descontaminante).

9.4) Complejo festivo. Conjunto de actitudes y actividades colectivas que suponen la interrupción cíclica y transitoria del orden normativo, actuando como mecanismo de flexibilización. Las funciones de la fiesta en el marco de la religiosidad popular son muchas: memoria colectiva del pasado, catarsis simbólica de la agresión, retorno al caos esencial anterior a la fundación del orden, negación de las distinciones sociales impuestas por la prescripción de roles y relaciones, instancia de reconomiento colectivo, distribución y estabilización alimentaria, ritual propiciatorio, renovación del mundo, complejo imploratorio, etc.

9.5) Complejo anómico. Conjunto de actitudes y actividades personales que suponen la interrupción permanente del orden, actuando como mecanismo de subversión. La ritualización producida por el orden establece una taxonomía de la acción anómica y su correspondiente penalización.

9.6) Complejo mesiánico. Conjunto de actividades colectivas que suponen la interrupción permanente del orden, actuando, como la anomia, como mecanismo de subversión. El mesianismo comprende tres factores básicos: a) la existencia de un mesías o líder religioso que predica contra el orden existente proponiendo substituirlo por otro; b) la existencia de mitos sobre un *paraíso perdido*, anterior al orden existente y en el cual no había prohibiciones ni restricciones a la energía individual; c) la perspectiva de una utopía posible basada, precisamente, en la posibilidad de recuperar el paraíso perdido. La ritualización del mesianismo que encuentra precisamente en su función de recrear el orden, logrado por lo cual queda automáticamente clausurado el "momento mesiánico", interpretado como instancia deshistorizante donde pasado y futuro se reúnen simbólicamente.

10) Por último, debe considerarse que los procesos de reproducción simbólica operan en el largo plazo. Pero determinadas situaciones históricas pueden dar origen a una aceleración no controlada del cambio social y producir en el corto plazo transformaciones relevantes. Estas situaciones son las ocupaciones coloniales, la imposición violenta de un nuevo orden normativo, las migraciones extranjeras que aportan nuevas pautas a los procesos de reproducción simbólica produciendo yuxtaposiciones (sincretismo) o substituciones (aculturación) y migraciones campo-ciudad que modifican radicalmente el contexto normativo-simbolizante.

Estas situaciones han sido características esenciales de la sociedad argentina en su conjunto: la ocupación española, la inmigración europea y las migraciones internas se han conjugado con la tradicional reproducción simbólica de los aborígenes tejiendo una complicada urdimbre cultural que se expresa, muy claramente, en la religiosidad popular.

Los distintos fenómenos de religiosidad popular en Argentina

Bryan Wilson (*Religious Sects*, Weidenfeld, Londres, 1970) considera un buen número de designaciones para los distintos cultos procurando una clasificación que toma en cuenta ciertos aspectos esenciales de cada denominación o culto popular, diferenciando las religiones tradicionales, el catolicismo popular, el protestantismo clásico, los movimientos neocristianos, los cultos espontáneos de matriz cristiana, etcétera. En el relevamiento que sigue se enfatizan sólo aquellas expresiones que son objeto concreto del PREPAL enunciándose en cada caso la bibliografía existente.

1. El catolicismo popular

1.1 Cultos cristológicos

Señor de Renca (San Luis), Señor de los Milagros (Salta), El Buen Jesús (Santiago), el Señor de Mailín (Santiago), el Niño Alcalde (La Rioja).

E. Moreno Cha, "Semana Santa en Yavi" *Cuadernos,* INA, 7, 145-206, Buenos Aires, 1968-71; J. Cáceres Freyre, *El culto idolátrico del Señor de la Peña, La Rioja,* Coni, BA, 1949; R. Jijena Sánchez, "Viernes Santo en Yavi" *SFCodex,* 1 (11) 4-8, BA, 1966; U. J. Núñez, "Historia del Señor de Renca" *Publicaciones;* Cátedra de Estudios Sanluiseños, 4ª serie, 9, San Luis, 1953 J. Cáceres Freyre, "El encuentro o Tincunaco; las fiestas tradicionales de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde en la ciudad de La Rioja" *Cuadernos,* INA, 6, BA, 1966-67.

1.2 Cultos marianos

Cultos de Copacabana (Punta Corral) Nuestra Señora de la Candelaria (Molinos) Virgen del Valle (Catamarca) Virgen de Luján (Luján), Nuestra Señora del Rosario (San Nicolás), La Rosa Mística (Quilmes).

J. L. Santander, "La fiesta de la Candelaria en el folklore de la provincia de Jujuy, Quebrada de Humahuaca y Puna" BA, 1964; idem, "La fiesta de la Virgen de Copacabana en Punta Corral" La Chuza, 2 (2) 11-16, Lomas de Zamora; C. Villafuerte, *Fiestas religiosas en Catamarca,* BA, 1957; A. R. Cortázar, "La fiesta patronal de nuestra Señora de la Candelaria en Molinos" Relaciones, 4, 271-286, BA, 1944). También deben mencionarse los importantes trabajos del equipo del Instituto de Antropología de la UBA dirigido por Ana Lorandi.

1.3 Cultos hagiográficos

San Cayetano (Buenos Aires) San Baltasar (La Rioja) (Corrientes) San Francisco Solano.

M. Lischetti, Adoratorios de Reyes en el Noroeste, Museo Etnográfico, BA, 1961; B. Vidal de Battini "La leyenda de San Francisco Solano" *SFCodex,* 1 (5) 75-85, BA, 1965; A. Quereilhac-Kussrow "La fiesta de San Baltasar en Corrientes" *Congreso Nacional de Folklore,* (CNF) Laguna Blanca, Formosa, 1981; A. R. Cortázar, "La fiesta llamada de San Santiago en el norte argentino" Cuadernos de Investigaciones Etnológicas, S 169-72, Lisboa, 1963; A. Biró de Stern, "Los santos en el arte popular correntino" *Revista de Educación,* 4 (9) 455-57, La Plata).

2. Denominaciones protestantes

2.1 Clásicos o introversionistas

Iglesia Evangélica Luterana, Metodismo, iglesias presbiterianas.

2.2 Misionales o conversionistas

Iglesia Evangélica Bautista, Mennonitas, New Tribes Mission, South American Missionary Society, etc.

3. Denominaciones neocristianas

3.1 Milenaristas

Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, Pentecostales.

P. Writht "Tradición y aculturación en una organización sociorreligiosa Toba contemporánea" *Cristianismo y Sociedad,* 95, México, 1988; E. Miller, *Pentecostalism among the Argentine Toba,* tesis doctoral, University of Pittsburgh, 1967.

3.2 Salvacionistas

Mormones, Ejército de Salvación, Ciencia Cristiana.

3.3 Taumatúrgicas

Escuela Científica Basilio

4. Cultos populares

4.1 Sacrificiales

Almita Sivila y Almitas González (Jujuy) Juana Figueroa y Pedrito Sangueso (Salta) Pedrito Hallao (Tucumán) La Telesita (Santiago del Estero), Auronta (Azul).

R. R. Pérez "La Telesita" Junta de Estudios Históricos de Santiago del Estero, o (19-22) 277-293, Santiago, 1948; N. H. Palma, "Don Santos Populares de Salta" *La Prensa,* 23-agosto-1970, BA; León Osorio, "Multiplicidad religiosa como fenómeno cultural. Las creencias populares" *Clarín-Cultura y Nación,* 23-enero-1979, BA; F. Muñoz Pace, "Juana Figueroa, de víctima a mito" *idem,* 5-diciembre-1989, BA.

4.2 Anómicos

Bazán Frías (Tucumán), José Dolores (Pocito-San Juan), Bairoletto (Gral. Alvear) Olegario Alvarez (Saladas) Antonio Gil (Mercedes) Martina Chapanay (Cuyo).

S. Chertudi "La leyenda de Martina Chapanay" *Cuadernos,* INA, 7, 223-237, BA, 1968-71; C. Dellepiane "Olegario Alvarez, un santo correntino" *SFCodex,* 2 (13) 56-60, BA, 1966.

4.3 De sanidad

Pancho Sierra (Salto) Madre María (Buenos Aires). Se incluyen en este apartado todas las acciones preventivas o terapéuticas no profesionales.

F. Cattermole-Tally "La interrelación entre la curación mágica, la curación religiosa y la medicina integral: encantamientos verbales y visualización". *Cuadernos,* INA, 9, BA, 1979-82; D. Moerman, "Anthropology of symbolic healing" *Current Anthropology,* 20 (1) 59-80, 1979: I. Press, "Urban folk medicine: a functional overview" *American Anthropologist?* 80 (1) 71-84, Washington; A. Young, "Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology" *American Anthropologist,* 78 (1) 5-24, Washington; C. Fridberg "L'imaginaire dans les thérapeutiques populaires" Congreso Intern. de Amer., 42 (6) 427-43, Paris; H. Ratier, "La medicina popular", CEAL, BA, 1978; S. García, "Conocimiento empírico, magia y religión en la medicina popular de Esquina y Goya, Corrientes". En: *Culturas tradicionales del área del Paraná Medio,* INA, BA, 1984.

4.4 De santificación

Difunta Correa (Vallecito) Ceferino Namuncurá (Comahue).

S Chertudi y S. J. Newbery, *La Difunta Correa,* Huemul, BA, 1978; C. Ramírez, "Un acto de fe: la Difunta Correa" SFCodex, 1 (11) 79-83, BA, 1966.

4.5 Tanatológicos

San La muerte (Corrientes). Se incluyen aquí procedimientos fúnebres especiales como el "Velorio del Angelito".

H. Rava "La noche de ánimas en Sotelos" *SFCodex,* 6, BA, 1965; F. Colluccio "El culto a San La Muerte" *Revista Venezolana de Folklore,* 6, 100-104, Caracas; J. Miranda "Un rasgo indicador de la cultura del nordeste: San La Muerte" *Suplemento antropológico,* 12 (1-2) 45-148, Asunción, 1977; A. Imazio "Una hipótesis de trabajo referida al San La Muerte" *Folklore Americano,* 17, 110-116, Lima; F. Colluccio "El niño en la muerte. Velorio del Angelito" *Tradición,* 5, 12-14, Cuzco, 1953; A. Vivante, *Muerte, magia y religión en el folklore,* Lajouane, BA, 1953.

5.2 Cultos ctónicos

Pachamama (zonas andinas del norte) La Salamanca.

H. Cuevas Acevedo "Las apachetas" *Argentina Austral,* 31 (333) 11-12, BA, 1959; D. Fornacian, "La Salamanca, entre la superstición y la fe" *Revista Patagónica,* 1 (60 44-46, BA, 1982; A. M. Mariscotti "Algunas supervivencias del culto a la Pachamama. El complejo ceremonial del 1 de agosto en Jujuy" *Zeitschrift fur Ethnologie,* 91 (1) 68-99, Braunschweig; J. L. Santander "Sacrificio y ofrendas en el culto a la Pachamama; análisis de una ceremonia en Mina Pirquitas, Jujuy" *Folklore Americano,* 10 (10) Lima; C. E. Zurita "La Salamanca de Albigasta" *SFCodex,* 2 (13) 42-48, BA; 1966; A.M. Mariscotti "Pachamama, Santa Tierra. Con-

tribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales" *Indiana,* 8, Berlín, 1978; M. Rebitsch "Santuarios indígenas en las altas cumbres de la Puna de Atacama "*Anales de Arqueología y Etnología,* 21, 51-80, Mendoza.

5.3 Creencias religiosas relictuales probablemente asociadas a cultos antiguos

5.3.1 Sobre dueños de la naturaleza

(G. Alvarez, "Las piedras animadas y los espíritus dueños de los cerros, lagos y ríos del Neuquén" *Cuadernos,* IIF, 1, 177-84, BA, 1960; J. Cáceres Freyre, "El Llastay, deidad protectora de la fauna silvestre" *SFCodex,* 6, 5658, BA, 1965; S. Chertudi, "Dueños del bosque" *Boletín,* Colegio de Graduados en Antropología, BA, 1978; S. Newbery y Else Waag "El señor de las avestruces" *Cuadernos,* INA, 9, 113-133, BA, 1979-82).

5.3.2 Sobre metamorfosis

(Creencias populares sobre el Lobizón, La Mulanima, el Crespín, El Familiar, el Basilisco, etcétera).

5.3.3 Movimientos mesiánicos

(H. Nario, *Tata Dios, el mesías de la última montonera,* Plus Ultra, BA, 1976; M. Fort, Milenarismo y conflicto social: los Tobas, CEAL, BA, 1989; D. Juliano "Bandolerismo social y milenario en la provincia de Buenos Aires" *Ethnica,* 12, Barcelona, 1976.)

6. Grupos religiosos de inspiración filosófica o esotérica

Hare Krishna, Meditación Trascendental, L.U.S., Fundación Judeo-Cristiana, Cedaior, Sociedad Teosófica, Sociedad Rosacruz, etcétera.

7. Grupos religiosos afroamericanos

Básicamente el umbanda que está expandiéndose por los suburbios industriales y las zonas más pobres de

Buenos Aires a un ritmo verdaderamente notable (Furuya Yoshiaki "Caboclos as possessing spirits. A review of two models in Afro-Brazilian".

5. Religiosidad aborigen

5.1 Cultos chamánicos

La bibliografía sobre religiones primitivas en la Argentina es muy amplia. Abunda sobre todo en el caso Mapuche y más aún si se suma lo producido en Chile. Aunque hay trabajos sobre el norte, el resultado actual es todavía fragmentario.

II

LA RECUPERACION DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO SOCIOPOLITICO*

María Ester Chapp

"En ciertas circunstancias nada hay que contenga impulsos más irracionales que una visión de corte intelectualista y plenamente autosuficiente"

Karl Mannheim

"No se necesita ser muy imaginativo para descubrir el surgimiento de lo religioso dentro de lo político (y recíprocamente) del arcaísmo dentro de la modernidad y de lo fantástico dentro de lo que se nos presenta como lo más cotidiano"

François Laplantine

Introducción

Desde hace algunos años, es posible constatar en nuestro país, en otros países de América Latina y en general en Occidente, una expansión de los espacios, prácticas y discursos religiosos.

En nuestro medio, a las cada vez más numerosas multitudes que se congregan, por ejemplo, alrededor de San Cayetano y la Virgen de Luján, podemos agregar el surgimiento y acelerado crecimiento de diferentes denominaciones y formas religiosas: nuevas "sectas", "iglesia electrónica" y el desarrollo de brotes espiritualistas, antiinstitucionalistas y antidogmáticos.

Cabe mencionar, en ese sentido, la expansión del esoterismo ligado al reconocimiento de antiguas fuentes y tradiciones como el misticismo oriental y de creencias y prácticas de magia, animismo y formas de curación cuyos orígenes podemos encontrar en las culturas indígenas y africanas.

* Deseo expresar mi reconocimiento al Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en particular a Gerardo Viviers por sus valiosos aportes y comentarios y a David Arcaute por su generosa orientación en materia bibliográfica.

Más concretamente, nos referimos a un amplio espectro de creencias y prácticas que incluyen imágenes religiosas tradicionales (predominantemente católicas), mitos y rituales indígenas, espiritismo, ocultismo, etc., que confluyen en un "gran sincretismo mágico-religioso que tipifica en América Latina a lo que se denomina la religiosidad popular" (Martín, Gustavo, 1986).

Dichos elementos, sumados a todos aquéllos que cotidianamente remiten a lo sobrenatural, a lo sagrado como aspecto de lo humano difícilmente separable del resto de la experiencia individual y social, configuran una realidad rebosante de religiosidad, a pesar del profundo proceso de modernización y secularización que desde hace tiempo ha tenido lugar en nuestras sociedades.

Poniendo entre paréntesis toda cuestión acerca de la verdad o falsedad de las distintas propuestas religiosas y/o de las cosmovisiones que avalan dichas prácticas, como cientistas sociales partimos de la necesidad de reconocer la relevancia de esas cuestiones en tanto constituyen una expresión de la actividad humana productora de sentidos que implica un profundo compromiso a nivel emocional y en tanto son portadores de significaciones sociales y políticas cuya decodificación puede abrir caminos fértiles para la comprensión de lo real.

No obstante, pensamos que sobre todo en nuestro medio, la temática de la religiosidad y más aún, la cuestión de las prácticas religiosas populares, posee un status marginal en el seno de las Ciencias Sociales, con excepciones provenientes de algunas disciplinas como por ejemplo la Antropología y el Folklore.

Así, creemos que en razón de un ambiente académico "dogmáticamente" antirreligioso, quedan inabordadas o encaradas insuficientemente, cuestiones sumamente relevantes.

Entre ellas podemos mencionar temáticas inherentes a nuestra historia política y social (colonización, mestizaje, sincretismo cultural y religioso, relaciones entre Iglesia, sociedad y Estado); elementos de nuestra personalidad y su despliegue en el mundo social (ligados, por ejemplo, a la función de la imaginación y la magia en los procesos de resolución de problemas concretos de la vida cotidiana) y

cuestiones de orden filosófico (el sentido de la vida y de la muerte, la trascendencia, etc.)

Pensamos que a partir de una identificación mecánica entre religión y dogma, religión e irracionalismo, religión y oscurantismo y religión y lo popular (despectivamente, como lo inculto), no se han jerarquizado debidamente éstas temáticas como objeto de estudio y como eventuales portadoras de claves para la interpretación de fenómenos extrarreligiosos (sociales y políticos), tendencia que los mencionados procesos de expansión no han logrado revertir significativamente.

Nuestra perspectiva se basa en la necesidad de una reconsideración de la experiencia religiosa en un marco propiciatorio para el desarrollo de una Teoría Social más abarcativa, que permita el análisis de la realidad individual y social intentando desplegar las revinculaciones posibles entre lo económico, lo emocional, lo político, lo cultural, lo religioso, lo psicológico, lo artístico etc.

No nos referimos al desarrollo de una Sociología de la Religión cuyo interés esté puesto, meramente, en el análisis de los fenómenos institucionalizados de la misma: Iglesias, dogmas, liturgias, ritos establecidos, a pesar de que constituyen áreas de sumo interes que, por otro lado, conforman el eje principal de los estudios existentes, sobre todo a partir de intereses sectoriales de distintos credos (especialmente del catolicismo).

Este ensayo se inscribe en el reconocimiento de la necesidad de construir una Teoría de la Religiosidad que elaborada con el concurso interdisciplinario (filosófico, ético, antropológico, teológico, sociológico, psicoanalítico, político), genere las categorías analíticas que permitan una comprensión más cabal de las creencias, sentimientos, discursos y prácticas religiosas y su interconexión con la personalidad individual, el campo pulsional, el plano de lo simbólico/ideológico, los distintos niveles de la comunicación, las estructuras de poder, la situación de las clases sociales, la diversidad cultural y los procesos y acontecimientos históricos, económicos y sociales, nacionales e internacionales.

Pensamos que dicha teoría permitirá, entre otras cuestiones, la traductibilidad de algunos mensajes que se transmiten a través del lenguaje mágico-religioso a otros lenguajes y viceversa.

I. "Modernidad y negación de la experiencia de lo sagrado. Ciencias Sociales y "Pavor Theologiae"

La perspectiva de este trabajo, remite a la necesidad de una recuperación de la religiosidad como elemento presente en la trama societal y en la experiencia humana.

El sociólogo norteamericano Robert Nisbet (1969) plantea la importancia de dicha reconsideración de "lo sacro" para el análisis social, entendiendo como tal "a la totalidad de los mitos, rituales, sacramentos, dogmas y mores de la conducta humana, a todo el sector de motivaciones individuales y de la organización social... que trasciende lo utilitario y lo racional".

Dicho autor propone, asimismo, reflexionar acerca de la utilización de la perspectiva sacro-religiosa para la comprensión sociológica de fenómenos no religiosos como la autoridad, la comunidad y la personalidad.

En el mismo sentido creemos, como ya lo expresáramos, que fenómenos de orden religioso pueden proveer de claves para la interpretación de comportamientos sociales y políticos, más allá de las categorías que tradicionalmente se utilizan en ese sentido. Dichas consideraciones implican una redefinición de "lo político" a la que nos referiremos más adelante.

Una comprensión de la realidad social como la propuesta, hace imprescindible profundizar en la reflexión crítica acerca del absoluto racionalista que por vía cartesiana, pasando por el iluminismo hasta arribar a su "perfeccionamiento" en la civilización científico-tecnológica, trivializa y desacredita los "excesos" de la imaginación y la búsqueda de sentidos trascendentes. Dicho absoluto condujo a una visión mutiladora de la experiencia de lo sobrenatural y la dimensión simbólico/mítica del acontecer humano, ya sea que se la caracterice (mecánicamente) como "epifenómeno", "falsa conciencia", "alineación" o "regresión".

Partimos de la necesidad de coadyuvar a la superación del paradigma positivista y su concepción de las ciencias en particular y de lo humano en general, a través de una "empresa revinculadora" (Lores Arnaiz, María R., 1984).

que intente reasociar la ciencia, la existencia cotidiana y lo trascendente. Se trata de superar el maniqueísmo lógico pero también valorativo entre lo racional-adulto-objetivo-eficiente y lo "arcaico" —sentimental— la imaginación y sus productos– la experiencia de lo sagrado.

Creemos que la perspectiva hegemónica que en general las Ciencias Humanas han desarrollado sobre el mundo religioso está fuertemente pautada "por una antropología racionalista (y moderna) que ha degenerado en una empresa de frangollo de las significaciones, nihilismo de la cultura y fetichismo de la ciencia... que no reconoce en el "arcaísmo" al pensamiento simbólico mismo que se despliega en el individuo en forma de sueño e imaginación y en cualquier humana en forma de mito, rito, fiesta y fantasía social y que se trata de una sociedad humana irreductible a otros: lo sagrado" (Laplantine, François, 1977).

En ese sentido, la temática que nos ocupa ha sido desculturalizada en su significado y, por otro lado, a pesar de los estudios que se han desarrollado sobre cuestiones de religiosidad y particularmente sobre religiosidad popular en nuestro país, éstas constituyen áreas marginadas, una realidad por la que los estudiosos de lo humano y sus vicisitudes, no hemos transitado suficientemente.

¿Prejuicio? ¿Carencia de una teoría que haga posible el análisis?

1.1 Identificaciones de lo religioso

Con respecto al primer interrogante, pensamos que se han producido y reproducido a lo largo del tiempo una serie de identificaciones de lo religioso con cuestiones que, centralmente ubicadas en una matriz común positivista condujeron, en nuestro medio, a una actitud de indiferencia, negación y/o trivialización de dicha temática, rescatada básicamente por algunos estudiosos de la cultura popular, especialmente los folklorólogos.

¿Cuáles son esas identificaciones?

1.1.1 Identificación entre religiosidad e Iglesia

Primeramente, pensamos que se ha equiparado la compleja y abarcativa cuestión de la vinculación con lo sagrado, inseparable de la dimensión de lo simbólico que hace al proceso universal y necesario de construcción de significados, valores, mitos y utopías con la mera manifestación formal, institucionalizada de lo religioso y con los sistemas de ritos y prácticas preestablecidas a nivel de determinado credo o liturgia.

Dicha equiparación entre religiosidad e institución eclesiástica implicó, además, que la producción sociológica o histórica existente se realizara a partir de los intereses de sectores eclesiásticos.

Esta identificación entre religiosidad y dogma implica, como dijimos, una parcialización de la cuestión y un desconocimiento de la religiosidad como experiencia individual e intersubjetiva, de la existencia fundadora de sentidos de la "conciencia colectiva mitogénica constituyente" (op. cit., 1977) y de aquellas manifestaciones espirituales de menor o nula organicidad formal.

Es importante reconocer entonces, que religiosidad no es equivalente a dogma, Iglesia, liturgia o clero, y la existencia de experiencias religiosas absolutamente independientes de aquéllos, que pueden rastrearse a lo largo de la historia de los pueblos.

Asimismo, pensamos que dicha identificación no permite reconocer las diferencias existentes entre algunas manifestaciones de religiosidad popular, productos de la "imaginación colectiva" que pueden constituirse en elementos que coadyuven a la sobrevivencia cultural, a la expresividad de los conflictos y a la liberación personal y grupal de tensiones y las posturas eclesiásticas tradicionales y formalistas que ven en ellas focos de peligro para el mantenimiento del status quo, y que durante siglos no dudaron, como portadoras del discurso "oficial", en ejercer con las mismas, distintas formas de marginación.

1.1.2 Identificación entre religiosidad y oscurantismo

La tendencia a la equiparación entre los fenómenos religiosos y el obscurantismo coadyuvó no sólo para que la temática religiosa sea considerada tema menor desde unas Ciencias Humanas desacralizadas y modernas pero también "demitificadas" y por ende "desculturalizadas".

Nos referimos a la deslegitimización de la actividad mítica como dadora de sentido al universo y a la vida cotidiana y a la vinculación mecánica de la experiencia de lo sagrado con los representantes de determinado clero y sus posiciones ideológico-políticas.

Dicha identificación implicó asimismo la idea de que la participación religiosa formal o el mero hecho de sostener sentimientos y discursos vinculados con el orden de lo sagrado y con el mundo de las emociones, valores y experiencias trascendentes que van mas allá de los criterios de "objetividad", como un hecho reñido con la producción científica, el mundo racional, el pensamiento crítico y una ideología progresista.

Esta visión nos remonta hasta el Iluminismo y se encuentra particularmente relacionada con el proceso que Max Weber denominó "desencantamiento del mundo", con la entronización y absolutización de la razón disociada del sentimiento y la imaginación como eje de la nueva concepción del mundo y con una lectura mecánica del marxismo y de su perspectiva de lo religioso como mero "opio de los pueblos", como falsa conciencia y fuerza conservadora de las condiciones de explotación y opresión.

Pensamos que si bien las instituciones religiosas, en especial aquéllas más tradicionalistas han sido durante siglos y continúan siendo, en gran parte, defensoras del orden establecido, y muchos de sus representantes, aliados de las clases dominantes, es importante reconocer la existencia de hitos históricos (Medellín, Puebla, Teología de la Liberación) que plantean nuevas respuestas y opciones frente a la contemporaneidad y la historia. En el mismo sentido, cabe reconocer el hecho del compromiso histórico para la transformación social, asumido por hombres y mujeres practicantes de distintos credos y por los mismos representantes religiosos.

Por otro lado, resulta relevante rescatar en las distintas manifestaciones de religiosidad popular, la existencia de elementos contestatarios. Al respecto, el antropólogo venezolano Gustavo Martín (1986), afirma que ciertas "creencias y prácticas mágico-religiosos constituyen un medio privilegiado para expresar realidades y/o conflictos que ocurren más allá de sus límites (y que) el poder (o el con-

trapoder) político se vale de los cultos para expresarse, legitimarse y proyectar oposiciones".

También podemos, en ese sentido, hipotetizar con Laplantine que "el imaginario colectivo tiene en sus expresiones milenaristas, apocalípticos, anarquistas o teatrales, una función de protesta social incomparable" (op. cit.).

Sabemos que las creencias y prácticas religiosas institucionalizadas en marcos tradicionalistas, están muchas veces vinculadas íntimamente a una cosmovisión regresiva y a una perspectiva reaccionaria de la sociedad y de la historia con las consecuencias políticas que cabe suponer. No obstante, pensamos que, institucionalizada o no, la religiosidad puede también ser considerada en función de la estructuración y reestructuración de la esperanza y de lo utópico, ámbito de elaboración, expresión y liberación de sentimientos y pulsiones que, como dijimos, produciría un efecto catártico y eventualmente contestatario en su significación última (a pesar de no estar incluído o estructurado en un discurso ideológico/político de esas características).

Estas consideraciones sugieren la importancia que tiene el "interrogar a la imaginación colectiva, a través de lo imaginario y de la esperanza a la vez poética y política que ésta arrastra" (op. cit.), reconociendo que en dichos fenómenos también adquiere forma y es posible de diagnosticar nuestro presente y nuestro futuro como sociedad.

En ese sentido, podemos cuestionar la oposición entre la imaginación religiosa y la imaginación política, al considerar la actividad mítica como política en tanto producción humana generadora de sentidos y orientaciones hacia la acción. Ello implica dejar de considerar lo político como un hecho meramente tecnicista y dogmático respecto de su especificidad.

Pensamos aquí con Oscar Landi (1988) que "uno de los problemas teóricos más importantes... es lograr salir de la circularidad que supone definir como político a un discurso o manifestación cultural porque hable de política o sea enunciado por un político".

Más concretamente, reconocemos la relevancia teórica de una "ampliación del caudal semiótico que puede formar una cultura política, por ejemplo, con las creencias, el sentido común, el flujo informativo, las prácticas religiosas, las

identidades sexuales, sociales, regionales, estilos estéticos, memorias individuales y colectivas, rituales y discursos... elementos que constituyen una trama de significantes diferentes que se articulan, compiten, asocian, desconectan o yuxtaponen en los conflictos por el sentido del orden con que los individuos vivimos nuestras relaciones sociales" (op. cit.).

1.1.3. Identificación entre religiosidad e irracionalismo

En tercer lugar y necesariamente vinculada con las anteriores, aparece la identificación entre religiosidad e irracionalismo como opuestos a la modernidad.

Dicha asociación se inscribe en la concepción racionalista hegemónica de Occidente cuyos hitos más importantes podemos ubicar, a partir del pensamiento socrático, en la perspectiva cartesiana, la consolidación del paradigma iluminista/positivista y su exacerbación con el ideal científico-tecnocrático del neocapitalismo.

En el seno de esta cosmovisión, centrada en las ideas de "razón" u "objetividad", quedan mutilados aquellos elementos que hacen a los valores, la pasión, el juego y la fiesta, la intuición y la función social significadora del mito y lo sagrado.

A medida que se fue estructurando y consolidando dicho paradigma, se esperaba que afianzadas las formas científicas de pensamiento y aprehensión de la realidad, la "ilusión", "alienación" o "regresión" adjudicadas a la experiencia religiosa desaparecerían.

En el mismo sentido, Marx planteaba la religión como el producto de una sociedad irracional y opresiva, como "el suspiro de la criatura oprimida" que desaparecería con la construcción de la nueva sociedad.

Pero ni la modernidad y el proceso de secularización en el marco capitalista ni las experiencias de los socialismos reales, produjeron el fin de los fenómenos religiosos (ver, por ejemplo "Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto"). Más aún, con la crisis de la razón, vemos como el mundo se constituye en el escenario profano y secularizado de la irrupción de las más variadas manifestaciones religiosas.

En la era del hiperdesarrollo tecnológico y a un paso del nuevo milenio, en un mundo atravesado por contradicciones cada vez más agudas, se está produciendo, un fuerte resurgimiento de los fenómenos religiosos que las Ciencias Humanas debieran no ignorar.

Por otro lado, aún, si identificamos lo religioso con lo meramente mítico y arcaico como opuestos a la modernidad, se hace casi imposible no observar en dicho contexto moderno elementos de aquella índole. En ese sentido, se torna imprescindible desidentificar la modernidad con las nociones de progreso, objetividad y desarrollo humano.

"No se necesita –afirma Laplantine– ser muy imaginativo para descubrir el surgimiento de lo religioso dentro de lo político (y recíprocamente), del arcaísmo dentro de la modernidad y de lo fantástico dentro de lo que se nos presenta como lo más cotidiano" (op. cit.).

Nos tratamos de realizar una afirmación de sentido positivo o negativo respecto de las verdades de los planteamientos de tal Iglesia, movimiento religioso o conjunto de creencias. Como cientistas sociales partimos de un punto de vista neutro respecto de las cuestiones religiosas "en esencia" y sus variantes, lo que no implica un desconocimiento de la profunda relevancia individual y social de la experiencia de lo sagrado.

Los fenómenos religiosos (a nivel genérico y a nivel individual y colectivo) continúan desarrollándose, pero parecen plantear una "presencia incómoda" en algunos sectores intelectuales que ignoran dicha realidad, su legitimidad y su fertilidad para llevar a cabo eventuales lecturas sociales y políticas. En ese sentido, pensamos que deberíamos abandonar, vía una crítica más profunda de la herencia positivista que circula en el seno de las ciencias sociales, el "pavor theologiae" con que hasta ahora, salvo excepciones, se ha desarrollado en nuestro medio.

Creemos, asimismo, que la recuperación sociopolítica de la experiencia de lo sagrado no implica sólo y/o necesariamente el planteamiento de temáticas relacionadas con tal o cual Iglesia o fenómeno religioso. La superación del dicho "pavor" pasa también, centralmente, tanto por la recuperación de lo popular, sus creencias, prácticas e historia cuanto por la reconsideración de la imaginación, la

emoción y los valores como dimensiones tan relevantes de la realidad humana como el pensamiento racional.

Dicha recuperación implica el reconocimiento de que más allá de las reconstrucciones más o menos "objetivas" de la realidad, ésta en su concretitud y en su cotidianeidad está vigorosamente definida y sostenida por lo emocional y lo imaginativo, elementos claramente presentes en la experiencia religiosa.

1.1.4. Identificación entre religiosidad y cultura popular

Una última cuestión que coadyuvó a la indiferencia de algunos sectores por la temática de la religiosidad, particularmente de la religiosidad popular, ha sido su identificación con la cultura popular vinculada ésta tanto al oscurantismo como a lo irracional y a lo "inculto".

Estas consideraciones se relacionan fundamentalmente con el problema de la definición de "cultura" y con las relaciones entre historia, cultura y vida cotidiana. En ese sentido, pensamos que es necesario profundizar en las líneas de investigación y reflexión que vinculen dichos elementos. Se trata de recuperar las vicisitudes diarias y sus procesos de resolución en función del conocimiento o sabiduría popular, de manera de construir a partir de aquéllas una "nueva historia".

El rescate de la religiosidad popular como forma de conocimiento, aprehensión de la realidad y expresividad grupal, se inserta en una perspectiva de la historia y de la sociedad que exige desandar posiciones oficiales y de élite e intentar describir y comprender las cosmovisiones centradas en la experiencia concreta de los pueblos que tienen, particularmente en América Latina, un dato culturalmente fundante y estructurante en la religiosidad.

2. Aproximación teórica al problema de la religiosidad

Como planteamaos en la Introducción de este ensayo, la comprensión de las distintas formas de vinculación con lo sagrado, su carácter histórico y sus significados y relaciones con otros aspectos de lo real, hace imprescindible la construcción de una Teoría de la Religiosidad.

Asimismo, resulta importante visualizar la necesidad de que dicha teoría responda a las características de globalidad, interconexión e interdisciplinariedad, de manera de permitir una comprensión totalizadora de la problemática y de sus distintos aspectos.

En este capítulo retomaremos ciertos lineamientos acerca de la experiencia religiosa. Desarrollaremos algunos elementos de las perspectivas que llamaremos socio-política y antropológico-filosófica.

2.1 La religiosidad como producto social (perspectiva socio-política)

En un primer acercamiento al fenómeno religioso, creemos importante destacar su carácter de "hecho social" en un sentido durkheimiano. Es decir, que se trata de un aspecto más de la trama societal que con formas más o menos dogmáticas, con un mayor o menor grado de institucionalización y de vinculación con el resto del campo social, con un sentido conservador o cuestionador del status quo, está presente a nivel de los distintos sectores, clases sociales y culturas, a lo largo de la historia, poniéndose de manifiesto en cosmovisiones, mitos, instituciones, mensajes y ritos.

En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Emile Durkheim (1968) intenta elaborar una teoría general de la religión a partir del estudio del totemismo.

Interesado en los criterios para definir el fenómeno religioso en tanto lo considera universalmente observable en todas las sociedades conocidas, dicho autor parte de la concepción del mismo en función de una división del mundo en fenómenos "sagrados" y "profanos".

Lo religioso supone, entonces, la presencia de lo sagrado organizado en un sistema de creencias que se expresan a través de determinadas prácticas.

Para Durkheim, la sociedad, como conciencia colectiva, estimula el surgimiento de las creencias y prácticas religiosas que emergen a partir de la capacidad que los individuos poseen en los momentos de efervescencia de la fiesta, de convocar lo sagrado. Estos momentos constituyen un ejemplo característico del proceso psico-social a partir del cual se desarrollan las religiones.

En cada cultura y en cada momento histórico tiene lugar dicho fenómeno como expresión de la conciencia colectiva, constituyendo para este pensador conservador, el factor decisivo del orden y la cohesión social.

La religiosidad es entendida centralmente como producto social que se origina "en la conciencia colectiva (que) es la forma más alta de la vida psíquica, puesto que es una conciencia de conciencias (que está) colocada fuera y por encima de las contingencias individuales y locales". (op. cit.).

Desde otro punto de vista, podemos afirmar que "un fenómeno social (discurso, rito, conflicto, etc.) es considerado como religioso en la medida...en que haya sido producido en el seno de un conjunto de prácticas y discursos y que conserve implícita o explícitamente una referencia afirmativa discernible en las fuerzas "sobrenaturales" y "sobrehumanas" (Maduro, Otto, 1980).

Este autor plantea el estudio de lo religioso como fenómeno que forma parte de la dinámica social y que está inmerso en una compleja y móvil red de relaciones, influyendo y siendo influido por dicha dinámica.

El propósito de una Sociología de las Religiones, es, según Maduro, la búsqueda de una explicación de lo religioso en función del contexto social dentro del cual se desarrollan sus distintas manifestaciones. Es decir, que intenta estudiar las distintas formas de religiosidad como fenómenos "socialmente producidos, socialmente situados, limitados, orientados y estructurados y con un influjo en la sociedad en que se hallan"(op. cit.)

A partir de dichas consideraciones y orientado hacia una sociología de las Religiones latinoamericanas, Maduro, aproxima la idea de "campo religioso" como producto de los conflictos sociales y más específicamente plantea la influencia que ejerce la estructura social y sus conflictos sobre dicho campo.

Como dijimos, ello implica vincular religión y sociedad y ubicar la primera como una realidad situada en un contexto humano específico: un espacio geográfico, un determinado momento histórico, una estructura social concreta. También significa entender la religión como parte de la vida cotidiana de individuo~ y grupos, íntimamente ligada a la

existencia comunitaria y a otras dimensiones de lo humano compartidas intersubjetivamente.

Es decir que todo fenómeno religioso opera en una sociedad ya estructurada en su lenguaje, sistema económico, relaciones de parentesco, conjunto de usos y costumbres, universos simbólicos y definiciones más o menos consensuadas sobre lo normal y lo anormal, lo obligatorio, lo permitido y lo prohibido, lo deseable y lo indeseable, lo justo y lo injusto.

En una sociedad de clases, el sistema de dominación de unas clases sobre otras, "atraviesa todas las actividades que desarrollan los individuos y grupos que la integran... (es decir) que la actividad religiosa en una sociedad de clases es una actividad objetivamente situada en el interior de una estructura objetivamente conflictiva de dominación social" (op. cit.).

Dicha situación pauta, limita y orienta la acción de las instituciones religiosas y las de los creyentes en el seno de la sociedad.

En ese sentido, la estructura de clases condiciona las posibilidades, la importancia, el significado, el discurso y las prácticas, el desarrollo, la expansión y las transformaciones posibles que una religión cualquiera puede presentar.

No obstante, tal como lo plantea el mencionado autor ("ninguna sociedad de clases es una sociedad de pura dominación... siempre encontramos diversos modos y estrategias de resistencia a la opresión: ya sea bajo la forma del mutismo, la glosolalia, la histeria, la apatía o el terror puramente destructivo" (op. cit.) y a pesar de que muchas veces, dicha resistencia pueda manifestarse más como una búsqueda individual y grupal de alternativas vitales al status quo, que en un proyecto concreto (político propiamente dicho) de transformación de la realidad).

Otra manera de visualizar el carácter social de los fenómenos religiosos consiste en concebir la religión, cualquiera sea, no sólo como algo dado sino como el resultado de un proceso de producción, es decir, como "el producto de un trabajo socialmente objetivo de la estructuración de la experiencia colectiva de una comunidad" (o de un grupo social) a partir del contacto con una personalidad carismática y en base al interés de contar con una visión del mun-

do referida a fuerzas sobrenaturales y metasociales. (op. cit.).

Dicho proceso de producción implica la construcción de una cosmovisión, perspectiva que estructura y orienta las prácticas extrarreligiosas de los individuos.

De tal manera, podemos afirmar que la religiosidad es tanto un producto de las relaciones sociales, como un factor que puede condicionar e influir el desarrollo de las mismas.

2.2. La religiosidad como actividad humana productora de sentidos (perspectiva antropológico-filosófica)

Desde una perspectiva antropológico-filosófica, podemos afirmar primariamente que la religiosidad se vincula a una característica esencial del ser humano que lo lleva a preguntarse acerca de sí mismo, de los mundos que habita y de ciertas realidades enigmáticas—como la muerte— y trascendentes –como el sentido último de la vida– ("ultimate concerns" de Paul Tillich).

Dicha perspectiva nos acerca a una noción más compleja y rica de la experiencia humana y de la personalidad y en ese sentido acordamos con Erich Fromm (1975) cuando afirma que "al hombre se le plantea una pregunta por el hecho mismo de su existencia, pregunta planteada por la contradicción dentro de sí mismo: la de ser en la naturaleza y al mismo tiempo trascender la naturaleza, por el hecho de que es vida consciente de sí misma. Cualquier hombre que escuche ésta pregunta que se le plantea y que convierta en cuestión de importancia definitiva en responderla... es un hombre "religioso"..."

Ello vincula al presupuesto antropológico de la necesidad humana de significado, cuya satisfacción es básica para la estructuración, reproducción y transformación de los aspectos más profundos de la subjetividad. Nos referimos a un proceso permanente de búsqueda, constatación y creación de un orden significativo en términos del cual el individuo otorga sentido a su vida y reconoce su propia identidad.

Desde el punto de vista del psicoanálisis existencial, "la búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una racionalización secun-

daria de sus impulsos instintivos... (y es) la razón por la cuál el hombre está dispuesto a sufrir a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido" (Frankl, Viktor, 1986).

En la misma línea, podemos afirmar que la existencia humana constituye, de una manera tan central còmo lo es la producción de bienes y servicios y los procesos de la reproducción social material, una actividad generadora de significados.

Ello implica la estructuración de cosmovisiones en donde hasta los sucesos más trágicos pueden tener un lugar en el esquema de las cosas, de manera que la personalidad quedaría resguardada de la desintegración caótica de la falta de sentido.

Al respecto, la religiosidad "ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana constructora de mundos, (dado que) es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo" (Berger, Peter, 1971)

Frente a la oposición entre lo profano y lo sagrado, dicho autor plantea otra dicotomía presente en una variedad de mitos y teodiceas: lo sagrado, el cosmos vs. el caos, y la idea de que, frente a la carencia de significados, la amenaza de angustia es tal que en muchos casos, dicha necesidad es más fuerte que la búsqueda de felicidad o placer.

Esta visión nos acerca a la idea de sentimiento religioso, a la experiencia primordial de lo sagrado que en general sus formas institucionalizadas y rutinizadas expresan pobremente o diluyen en tanto estado de conciencia y expresión de la imaginación. Nos remite a la experiencia religiosa en tanto acto mágico, encantamiento o sueño utópico de la conciencia, imaginación productora de un mundo que deseamos. (ver Sartre, Jean Paul, 1976 y Feuerbach, Ludwig, 1963).

Desde esta perspectiva, nos referimos a la conciencia religiosa como expresión de la imaginación, función del psiquismo opuesto al pensamiento racional, que erigido el paradigma del conocimiento objetivo, exige que aquella sea eliminada en tanto productora de perturbaciones en el proceso de aprehensión del mundo, como un desajuste psicológico y como negación del principio de realidad.

No obstante, la existencia está plena de deseo y anhelo de sentido, siendo la función de la imaginación, la reali-

zación de lo irrealizable, hacer posible lo imposible: intenciones y aconteceres de la conciencia ininterpretables desde el paradigma positivista, en la medida que no se vinculan con modelos mecánicos, técnicos o matemáticos sino con valores, sueños y utopías.

Siguiendo a Karl Mannheim (1941), podemos afirmar que "la imaginación surge de la insatisfacción del hombre con la realidad existente y por ella encontramos aquéllo que faltaba a la vida real.... siendo éste hecho lo que llevó a muchos filósofos a formular la hipótesis de que el hombre es un ser con una dimensión trascendente, capaz de imaginar una sociedad perfecta de amor y justicia, sea en las visiones políticias utópicas, sea en las visiones religiosas del "Reino de Dios", cuando la sociedad empírica se basa en la coerción y la ley del más fuerte".

En este nivel de análisis, podemos decir que la religiosidad se origina en la matriz simbólica de la imaginación y se vincula con la creación de sentidos y significados y la estructuración de mundos ideales. Es decir, que más allá o independientemente de la cuestión metafísica acerca de la existencia de Dios o dioses, lo que importa en relación a la índole simbólico-emocional del fenómeno religioso es "la pasión infinita" (Kierkegaard) puesta en juego en relación a "ultimate concerns" (Tillich) que "están instalados en el interior de la conciencia y alrededor de los cuales la personalidad se unifica" (Alves, Rubén, 1979).

En definitiva, lo religioso y su discurso se vincula centralmente con el lenguaje sobre el sentido, con una afirmación antropológica de la esperanza y de lo utópico y con el "coraje de ser" (Tillich) a pesar de lo absurdo, acontecimientos factibles si además de racional, técnico y agente de la reproducción material y simbólica de la sociedad, se concibe al hombre también "como una combinación de mago, niño y soñador que proclama contrariamente a lo que la creencia ha dicho, que los límites de lo posible son más amplios que los límites de lo real". (op. cit.).

Dicha dinámica es netamente supralógica, está emparentada con el juego y el arte y supone que la realidad no es una estructura cerrada y auto explicativa en donde no hay lugar para lo no esperado, lo nuevo, el sentimiento.

La lógica de la imaginación supone que la realidad podría ser cualitativamente diferente de lo que es, esperan-

za que no se debe necesariamente a una perturbación del acto cognitivo, sino a la capacidad humana de soñar y construir nuevos mundos, es decir, capaz de un pensamiento que se mueva fuera del modelo positivista de lo posible y esperable.

Por último, pensamos que la construcción de nuevas matrices de sentido para la redefinición y reubicación de los objetos en otros contextos significativos, equivale, según ésta perspectiva, a un momento religioso de la conciencia, aunque para describirlo no se usen términos religiosos y no se lo viva, perciba o exprese conscientemente como tal.

Consideraciones finales

Si bien las perspectivas expuestas constituyen visiones parciales del fenómeno de la religiosidad, permiten no obstante, visualizarlo como un universo amplio que abarca las relaciones entre lo individual y lo colectivo, lo cotidiano y lo trascendente, lo público y lo privado, lo místico y lo político, el sentimiento y la praxis, la ideología, la fantasía y la fe. Pensamos que la dilucidación de dichas vinculaciones facilitará una comprensión más profunda de la realidad social a través de la generación de una concepción pluricausal del comportamiento humano, en donde lo religioso no se considere un mero epifenómeno de vicisitudes estructurales ni determinante per se de la acción individual y social.

De allí la necesidad de construir una concepción de lo humano y de la historia que permita integrar lo religioso en el marco de una cadena explicativa múltiple e interpenetrada, en la medida en que como fenómeno presente en la vida cotidiana de las personas y de las comunidades y centralmente como actividad constructora de sentidos ordenadores de la experiencia es inseparable del resto de los acontecimientos vitales sean de orden material o simbólico.

Nos parece importante en este punto, insistir en la distinción entre "religión" entendida como sistema organizado de creencias y ritos, dogma, liturgia o Iglesia y "religiosidad" como concepto más abarcador. Este incluye tanto los cultos tradicionales formalmente organizados y las nuevas denominaciones religiosas, como también aquellos elementos ligados a lo sobrenatural: la magia, la superstición,

manifestaciones de sincretismo mágico-religioso y experiencias, sentimientos y prácticas no incluibles o pertenecientes a credo específico alguno pero vinculados con las actividades de la imaginación y la fantasía como productoras de significados esenciales para la sobrevivencia simbólica.

A partir de dicha redefinición, creemos que no existen conductas y actitudes humanas que sean absolutamente independientes de la vinculación con lo sagrado. Si bien se trata en muchos casos de sentimientos, ideas y significaciones con poca o nula organicidad formal y que por tanto no aparecen en el discurso explícito, se encuentran en el universo simbólico y son eficaces en tanto constituyen interpretaciones de la realidad que otorgan sentido a los acontecimietnos individuales y sociales.

Cabe agregar a estas consideraciones, la existencia de, por un lado lo que podemos llamar nuevas formas secularizadas de la religión (si nos referimos por ejemplo al carácter "divino" o "demoníaco" asociado a líderes políticos, etc.) y por otro, la permanencia y expansión, a pesar del proceso de secularización y modernización de nuestra sociedad, de algunas funciones de las sociedades llamadas "primitivas", como por ejemplo, la adivinación, el exorcismo, el adorcismo, curaciones mágicas etc.

Dichas funciones, concentradas en determinadas personas de la comunidad (chamanes), al secularizarse la sociedad, quedaron repartidas y adquirieron nuevos sentidos a partir del contexto social modificado. En la actualidad, la búsqueda, por ejemplo, de medicinas alternativas y la gestación de teorías holistas que incluyen los aspectos espirituales en su concepción de lo humano, constituirían manifestaciones de dicha presencia.

Es decir, que a pesar del intenso proceso de desacralización de nuestras sociedades la experiencia religiosa, con una gran intensidad y variedad de formas, ocupa espacios en el mundo "profano".

La expansión de la religiosidad, fundamentalmente de cultos no tradicionales, aparece con el sentido de "un revival" religioso, (que se pone de manifiesto) en la religiosidad popular, en el redescubrimiento de viejas sabidurías no occidentales y en la recuperación de viejos misterios y mitos", Gómez de Souza, Luis, 1986).

Creemos que la simultaneidad con que se da el crecimiento de diferentes corrientes y tipos de cultos y creencias, hace que la misma se nos presente, de no mediar un trabajo de procesamiento y discriminación, como un "paquete" de nueva religiosidad (sectas, iglesia electrónica, orientalismo en sus distintas formas, recuperación de mitos africanos y sabiduría indígena, prácticas de adivinación, etc.) provocando reacciones similares de temor y rechazo y su identificación, también "en paquete" con posiciones reaccionarias y/o fundamentalistas.

Pensamos que se hace necesario profundizar en el estudio de dichas expresiones, intentando una comprensión de las diferencias en cuanto a su origen, objetivos implícitos y explícitos, consecuencias políticas de su práctica y significaciones tanto desde la perspectiva de las personas involucradas cuanto al nivel de transformaciones de cosmovisiones más amplias.

En ese sentido, y a manera de ejemplo, pensamos que sería necesario discriminar entre los nuevos movimientos religiosos vinculados a la política neoconservadora norteamericana, de un proceso de apertura hacia el conocimiento intuitivo dejerarquizado por el pensamiento racional occidental y la recuperación y promoción de líneas de trabajo que intenten unificar lo emotivo-intuitivo con lo racional, el arte y la ciencia, la experiencia y el conocimiento místico-religioso con la producción científica.

Dichas líneas están siendo desarrolladas desde hace años, en varios países por diferentes sectores, no específicamente religiosos, como por ejemplo los estudios y propuestas acerca de terapias alternativas basados en la recuperación de la sabiduría indígena y popular por un lado, y en planteamientos que rescatan el misticismo oriental, provenientes de científicos la Física, la Biología, etc., de los que a modo de ejemplo podemos citar el trabajo de Fritjof Capra titulado "El Tao de la Física" (1984).

La profundización en relación a estas experiencias va mas allá de las posiblidades de este ensayo. No obstante creemos relevante llamar la atención acerca de sus posibles implicancias en relación a la búsqueda de un conocimiento que exceda los límites del pensamiento científico positivista y a sus posibles repercusiones en los procesos de transformación de la realidad.

Ello hace necesario aguzar la captación y comprensión no prejuiciosa de los distintos fenómenos y su intervinculación, de manera de coadyuvar a la construcción de nuevos paradigmas acerca del mundo y la experiencia humana.

Referencias Bibliograficas

* Martin, Gustavo, *Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos* en *Nueva Sociedad: Religión, ciencia y sociedad*, Nro. 82, Caracas, 1986.
* Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Tomo II, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
* Lores Arnaiz, María del Rosario, *Hacia una epistemología de las Ciencias Humanas*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1984.
* Laplantine, François, *Mesianismo, Posesión y Utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*, Gedisa, Barcelona, 1977.
* Landi, Oscar, *Reconstrucciones* Ed. Puntosur, Buenos Aires, 1988.
* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, *Fidel y la religión. Conversaciones con Fray Betto*. La Habana, 1985.
* Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia* E. Shapire, Buenos Aires, 1968
* Maduro, Otto, *Religión y conflicto social* CEE/CRT, México, 1980.
* Fromm, Erich y Suzuki, D.T. *Budismo Zen y Psicoanálisis* FCE, Madrid, 1975.
* Frankl, Viktor, *El Hombre en busca de sentido*, Ed. Hender, Barcelona, 1986
* Berger, Peter *El dosel sagrado*. Amorrortu, Bs. As. 1971.
* Sartre, Jean Paul, *Lo imaginario: psicología y fenomenología de la imaginación*, Losada 3era. ed. Bs. As. 1976.
* Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*, Ed. Claridad, Bs. As. 1963.
* Mannheim, Karl, *Ideología y Utopía*. FCE, México 1941.
* Alves, Rubén, *El enigma de la religión*, Ed. La Aurora, Bs. As. 1979.
* Gomez de Souza, Luis Alberto, *"Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado"*, en *Religião e Sociedade*, 13/2 Río de Janeiro, 1986 (traducción personal)
* Capra, Fritjof *El Tao de la Física* Ed. Carcano, Madrid, 1984.

III

CULTOS SACRIFICIALES

Crimen y sacrificio. La estructura simbólica de cuatro cultos populares del Noroeste argentino

Daniel J. Santamaría

En el concepto de sacrifico convergen varios procesos distintos e inversos: una substitución metonímica en el objeto de devoración del Padre (evitar la castración-devoración del Hijo ofreciendo vegetales o animales en reemplazo[1] y una repetición simbólica del parricidio originario donde los oficiantes después de matar al animal que representa al padre muerto lo distribuyen para devorarlo. En este segundo caso, el sacrificio constituye un sistema de alimentación simbólica colectiva y de efectiva redistribución energética[2].

En tercer lugar, también configura una recomposición del orden normativo interno del grupo constituida doblemente por un ejercicio catártico que canaliza e inhibe la agresividad y una reflexión ritual sobre la imposibilidad de negar las pulsiones de devoración (tanto la castración Padre→ Hijo como la rebelión Hijo→Padre[3]). Esta tercera función suple o conjuga las dos primeras: mientras Prometeo otorga el fuego a los hombres, instaura el sacrificio[4] porque el fuego aleja a los hombres de la animalidad mediante la cocción de la carne y el sacrificio compensa a la divinidad del robo sufrido, como hemos visto.

El acto sacrificial

El hombre se reconoce en el Otro, tanto en su calidad común de objeto-cuerpo instrumentalizado, como en la consabida capacidad de reconocer que cada cual sabe de sí tanto como el otro y que todo poder es siempre un desequilibrio entre dos pretensiones de poder. La violencia que Girard[5] supone fundadora no es humana, es social y su ritualización en el sacrificio la cohibe como fuerza difusa y disruptiva. La sacralización ritual de la víctima sacri-

ficial es reconocer en ella al propio sacrificador. Todo sacrificio sería un suicidio sublimado, una proyección sobre el Otro de la propia angustia por existir enajenado del Yo real.

En cierto sentido —escribe Bataille— "el cadáver es la más perfecta afirmación del espíritu. Es la esencia misma del espíritu la que revela la impotencia definitiva y la ausencia del muerto, lo mismo que el grito de aquél a quien matan es la afirmación suprema de la vida"[6]. En efecto, el sacrificado muere por el sacrificador y éste muere una, mil veces, muere cada vez que sacrifica y cuando el sacrificio termina resucita a su propia angustia, a su propia realidad escindida, a la que vuelve a negar, eternamente, con una nueva sublimación, con un nuevo sacrificio.

El duelo y la funebria se tornan de este modo rituales contrasimbolizantes de ese terrible drama cíclico a que el hombre está condenado por el orden. El desconocimiento del muerto, su expulsión y la necesidad de representar la muerte del Otro —en el patíbulo o de manera simbólica— para vengarse de la representación que de nuestra muerte albergaba el Otro.

"Si se describe al individuo en la operación del sacrificio —añade Bataille— se define por la angustia. Pero si el sacrificio es angustioso, es que el individuo toma parte en él. El individuo se identifica con la víctima en el movimiento súbito que la devuelve a la inmanencia, a la intimidad (si el sacrificado muere se libera del orden normativo, retorna a su poder sobre el Yo) pero la asimilación unida al retorno de la inmanencia no deja de fundarse sobre el hecho de que la víctima es una cosa, como el sacrificador es el individuo[7].

Es la cosa —sóla la cosa— lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima. El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebata a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible. El sacrificador —prosigue Bataille— tiene necesidad del sacrifico para separarse del mundo de las cosas y la víctima no podría ser separada de él a su vez si el sacrificador no lo estuviese ya él mismo de antemano.

En general, el sacrifico humano es el momento agudo de un debate que opone el orden real (orden normativo) a la duración (ser–en–el–mundo), el movimiento de una

violencia sin medida (contrarrespresión). Es la contestación más radical del primado de la utilidad (orden → conciencia) Es al mismo tiempo, el más alto grado de un desencadenamiento de la violencia interior (fuerza contrarrepresiva). La sociedad en la que ese sacrificio se ejerce afirma principalmente el rechazo de un desequilibrio (regreso a la cohesión social) entre una y otra violencia (la represiva y la contrarrepresiva).

La víctima sacrificial

El sacrifico es una relación entre Padre e Hijo o si se quiere entre sus proyecciones simbólicas: los dioses y los hombres. Rito negador de la castración (en la ofrenda al Padre) y del hambre (en el reparto de la víctima). Pero, ¿cómo se estatuye al vegetal, al animal y al propio hombre como víctimas? En principio, para poder llevar a buen término el traslado de las culpas, la víctima debe ser sacralizada (en última instancia, sacrificium es el acto por el cual se hace sacro lo que no lo era).

Hubert y Mauss definieron hace un siglo al sacrificio como el procedimiento que establece medios para comunicar el mundo sagrado con el profano por medio de una víctima, es decir, una cosa u objeto que queda destruida en el curso de la ceremonia. El objeto sacrificial actúa como un vínculo entre los hombres y los dioses[8].

El sacrificado, que se instala en una instancia metafísica entre Padre-chamán-rey-dios, asume poder y es también una hipóstasis inducida del Padre. La elección de la víctima tiene que ver con esta ambigüedad; debe ser pura y sin contaminación: una doncella, un niño, un prisionero de guerra desenergizado por la derrota. La muerte misma equivale a un segundo rito de pasaje, ya no de la condición sexualmente indiferenciada del niño a la diferenciada del adulto sino de la vida terrena a la vida del muerto.

La víctima experimenta con el sacrificio una transformación energizante, porque substituye su estatuto humano con uno sobrenatural, que tiene a su alcance las fuerzas enajenadas.

Por ello el ejecutado debe ser puro, valiente, bello, poderoso potencialmente. Por esta misma razón, el sacrificio de animales (aún donde estos reemplazan simbólicamen-

te a seres humanos) crece en número cuando las condiciones materiales de vida social están amenazadas por calamidades naturales.

La hecatombe es un intento por aumentar el caudal de reenergización del animal hecho cosa sacra; se espera que así transformado opere en el interior de las fuerzas enajenadas en sentido favorable a quienes han celebrado su sacrificio.

Si esto fuera cierto, el sacrificio constituiría una forma extrema de substitución del sujeto y aún de creación de un nuevo sujeto metafísico capaz de operar sobre los acontecimientos.

En esta dirección y volviendo al tercer sentido del sacrificio, la recomposición del orden, la canalización colectiva de la agresividad (un crimen inexplicable por ejemplo) y la reflexión ritual ante la imposibilidad de revertir la Ley del Padre, quiero examinar el caso de la transformación de humanos objetos de un crimen en víctimas sacrificiales en cuatro cultos populares del Noroeste argentino[9].

Caso 1: Pedrito Sangüeso

En 1964 un homosexual violó y mató a un niño, probablemente su hermanastro. La placa central ubicada frente a su tumba del cementerio de Salta asegura que "no conoció padres" y que murió "víctima y mártir de un monstruo humano". Entre las innumerables plaquetas metálicas adosadas a los muros laterales del sepulcro aparecen dedicatorias de la madre del niño asesinado, de sus abuelos y tías ¿Sus parientes aparecieron luego de su muerte o fieles devotos asumieron su rol?

Otra plaqueta no dice Pedro, Pedrito o Pedrito Sangüeso como el resto sino San Huesito, una variante que aprovecha el apellido para fortalecer semánticamente el proceso de santificación[10]. Lo curioso es el tipo de don que llevan sus devotos: juguetes de plástico, cuadernos, lápices, bolígrafos, útiles escolares en general: Pedrito sigue siendo niño. Por esa razón sigue necesitando lo que los niños necesitan. Mientras viva su eterna niñez y sus devotos la expresen con su don, tendrá el poder de ayudar y de consolar. El culto está aparentemente, en una fase muy activa.

Caso 2: Juana Figueroa

En 1903 un hombre asesinó a su mujer –descendiente de esclavos africanos– considerablemente más joven que él porque desconfiaba de su fidelidad. En el lugar del crimen (el Puente Blanco, sobre el Canal del Estado, próximo al cementerio de Salta y a la Terminal de Omnibus) se erigió una pequeña construcción, una suerte de altar, semipendiente de la baranda que separa la avenida del canal. Allí permanece largo tiempo un devoto que asegura dialogar diariamente con el alma de Juana Figueroa. El puede explicar qué dones ella proporciona y de qué modo sanciona la ingratitud. Este individuo se autoconsidera una especie de apóstol y como tal está dispuesto a exponer sus ideas a quien se lo requiera. Además se encarga de mantener limpio –descontaminado– el lugar y arreglar las ofrendas florales o mantener encendidas las velas. Aparentemente, este culto transcurre en una fase regresiva.

Caso 3: Almita Sivila

El 1º de junio de 1908 un psicótico mató, descuartizó y devoró a una jovencita que resistía sus insinuaciones. La memoria popular conserva particularmente el hecho de la devoración parcial del cadáver. En su tumba del Cementerio del Salvador, en Jujuy, ubicada sobre el borde nordeste de la necrópolis (sobre las barrancas que caen a las playas del Río Grande, sede de construcciones precarias) hay centenares de plaquetas de agradecimiento. Debió construirse un pequeño muro adicional para que sus devotos siguieran colocándolas. De la cruz instalada en lo alto de la tumba penden collares multicolores; también hay sobre los muros figuras metálicas que reproducen una imagen idealizada de la joven. Un pequeño reclinatorio frente a la tumba y un atril de cemento que sostiene una placa metálica con la imagen grabada de un crucifijo. Decenas de macetas y recipientes de latón llenos de flores rodean la tumba y también aquí, como en el caso anterior, un hombre se encarga permanentemente del orden y la limpieza del lugar. Los fieles rezan y antes de marcharse practican un saludo consistente en posar ambas manos sobre las aletas laterales de la placa central, tocar con los dedos índice y mayor el crucifijo y persignarse.

Por lo visto, el culto vive una fase de apogeo.

Caso 4: Almitas González

Unos quince años atrás, a mediados de los setenta, un hombre mató a sus tres pequeños hijos varones y luego se suicidó. También en el cementerio de Jujuy hay un estrecho sepulcro vertical, con una decena de plaquetas de agradecimiento a las Almitas González. El interior del sepulcro luce sombrío, con flores marchitas y velones apagados. Una florista que tiene su puesto en la vereda semicircular que se abre frente a la fachada principal del cementerio, me confirmó el carácter milagroso de las tres pequeñas almas, sosteniendo que ella cayó lentamente en la cuenta de su poder; enfatizó el hecho de que fuera el propio padre de los niños quien les diera muerte después de haberles dado muy bien de comer. Ella se encarga en sus ratos libres de la limpieza del sepulcro, ordena las ofrendas florales y enciende los pabilos. Fiel devota, atribuye a la moderna construcción de nuevos sectores de nichos en el cementerio el virtual aislamiento en que quedó, semiencerrado, semioculto, el sepulcro de los tres niños. En efecto, debo deducir de mis observaciones que es muy poca la gente que acude allí a rezar.

¿Cuáles son los elementos comunes de estos cuatro cultos?

En todos ellos el asesino es un varón: padre en el caso 4, marido en 2, pretendiente psicótico en 3 y violador homosexual en 1. En los hechos sólo uno devora una parte de la víctima. Estas son las comunes en los sacrificios: mujer virgen en 3, esposa desechada en 2, y niños en 1 y . Más allá de que todo crimen supone violencia, en los cuatro cultos se destaca la dirección correcta de esta violencia, subordinante subordinado, es decir, hombre→ niño y hombre→ mujer. También en las cuatro devociones aparecen flores (como símbolo seguro de resurrección) y velas encendidas (como símbolo de la presencia del Padre, signo tomado del catolicismo en el cual los cuatro cultos se inscriben aun cuando no gocen, por supuesto, de aprobación canónica.[11]

El segundo elemento es que la sensibilidad religiosa popular no hace caso del móvil del crimen, no se preocupa por establecer la sucesión histórica de los acontecimientos ni procura el castigo –aún simbólico– de los criminales. El cambio del estatuto de la víctima diluye del todo esas preocupaciones. Pero aún este cambio no podría explicar del todo el hecho concreto de que estos cultos arraiguen entre pobres urbanos: creo que debería dejarse de lado, por el momento, la tentación sociologista de una identificación metonímica entre estos y los muertos a los que "santifican" o "canonizan" espontáneamente.[12]

El punto central es que el crimen convierte la realidad social de la dominación del Padre (fuerte/débil) en una realidad simbólica del nuevo poder del antiguo dominado: por el sacrificio las mujeres y los niños victimados se hacen potentes y su poder sobre los débiles (los devotos) reproduce el paradigma anterior, corrigiéndolo: el poder no se legitima en el crimen sino en el don. Este culto popular no *invierte* (no es subversivo) sino *convierte* (corrige) la Ley del Padre en un sentido benéfico. La muerte misma de la víctima transforma de este modo el crimen en sacrificio. Podríamos llamar entonces, cediendo a la tentación taxonómica, *cultos conversivos* a estos fenómenos de religiosidad popular, reservando el de *inversivos* a aquellos donde el canonizado es el propio criminal[13] bien que tantos unos como otros buscan —en realidad— relegitimar el orden de la Ley del Padre ratificado por el crimen, convirtiendo a éste en un sacrificio en el cual los devotos, naturalmente, participan activamente.

Notas

[1] Es el tema de las ofrendas de Caín y Abel (*Génesis*, 4: 3-5)

En el mito sirio de Aliyan-Baal, la diosa Anat rejuvenece al dios El con la sangre de cientos de niños sacrificados.

Pero al comienzo de las lluvias del invierno, el templo de Baal reconstruido por El se abre con un holocausto de ovejas y vacas donde los animales substituyen a los niños (L. Woolley, "Los comienzos de la civilización" *Historia de la Humanidad. Desarrollo Cultural y Científico*, I. Unesco-Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p. 853.

[2] Así parece ser en el caso azteca, en el servicio a los Loa del vahdou haitiano (comerse a los santos, *mamzeloa*) cf. Laënnec Hurbon, *Dieu dans le Vaudou haïtien,* Payot, Paris, 1972 (versión castellana Castañeda, Buenos Aires, 1978, p. 93) En la costa de Guinea se distribuye a los asistentes al sacrificio una parte de las víctimas: la sangre va con el dios, la carne a los fieles (H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique Noire,* PUF, Paris, 1954; vers. castellana Eudeba, Buenos Aires, 1971) Lo mismo ocurre en la misa católica donde sólo el sacerdote bebe el vino-sangre y en los sacrificios griegos donde la carne alimentaba a los hombres y el humo de las hierbas aromáticas a los dioses (Marcel Detienne, *Dyo-*

nisos mis à mort, Gallimard, Paris, 1977; vers. castellana Taurus, Madrid, 1982, p. 111). En el sacrificio de la Despoina de Methry-dion, según Pausanias, la multitud se arrojaba sobre la víctima sacrificial y cada uno arrancaba un pedazo (M. Detienne, *op. cit.*, p. 138).

[3] En el sacrificio Dogon la sangre de la víctima y la paila de mijo compensan la pérdida de energía (enfermedad) o su exceso (violación de tabúes) Cf. Deschamps, *op. cit.*, p. 39.

[4] M. Detienne, *op. cit.*, p. 113.

[5] René Girard, *La violence et le sacrée*, Bernard Brasset, Paris, 1972 (Anagrama, Barcelona, 1983).

[6] Georges Bataille, *Théorie de la Religion*, 1973 (Taurus, Madrid, 1981, p. 44).

[7] G. Bataille, *op. cit.*, p. 54-55.

[8] Eric Schwimmer, *Religion in Culture*, J.F.Bergin, New York, 1980 (Anagrama, Barcelona, 1982, p. 113-114).

[9] Véase Néstor Homero Palma, "Dos santos populares de Salta" En *La Prensa*, secc. 1a., 23 de agosto de 1970, Buenos Aires; León Osorio, "Multiplicidad religiosa como fenómeno cultural. Las creencias populares" En: *Clarín. Cultura y Nación* 25 de enero de 1979, Buenos Aires; Fernando Muñoz Pace, "Juana Figueroa: de víctima a mito" En: *Clarín*, 5 de diciembre de 1989, Buenos Aires; Susana Chertudi, "La leyenda folklórica en la Argentina" En: *Introducción al Folklore*. CEAL (Biblioteca Total, N° 60) Buenos Aires, 1978; Félix Colluccio, *Diccionario Folklórico Argentino*, Buenos Aires, 1964. En este análisis he preferido no reproducir los hechos a la manera de una crónica policial; el lector curioso podrá encontrar información bastante completa en los Archivos de Tribunales de Salta y Jujuy. En el caso de la Almita Sivila véase Amanda Torres, La verdadera muerte de Visitación Sivila, San Salvador de Jujuy, 1983.

[10] El hueso es, como se sabe, símbolo de muerte, del muerto y lo único del organismo humano que parece subsistir; tómense en cuenta los ritos de enterratorio de huesos en varias culturas sudamericanas.

[11] Tampoco gozan de aprobación entre la masa popular católica. La encargada de un hospedaje próximo al cementerio aseguró que estos cultos constituyen un "fetichismo". Los sectores medios de Jujuy y Salta pretenden ignorar estos fenómenos o describirlos como supersticiones curiosas o exóticas, propias de gente pobre e ignorante.

[12] Al morir el débil se hace fuerte. La fortaleza del muerto (su capacidad de manejar energía enajenada o producir milagros) fundamentaría el fortalecimiento del pobre que le solicita dones. Es impensable que estos cultos produzcan una inversión simbólica del orden social.

[13] Es el caso del culto a Bazán Frías en Tucumán, a José Dolores en San Juan, a Bairoletto en Mendoza, a Olegario Alvarez en Corrientes, etcétera.

San Salvador de Jujuy

IV

CULTOS DE SANTIFICACION

Procesos de santificación en el marco de la religiosidad popular. Un estudio de caso: el culto de Aurorita en Azul, provincia de Buenos Aires.

Verónica Roldán

De manera distinta a los cultos sacrificiales, donde la persona muerta por violencia accede a un estatuto simbólico superior, transformándose en detentador de energía, en los cultos de santificación la persona muerta no adquiere su poder de un crimen que la torna de inmediato en cosa sacra, sino de una muerte natural acompañada por signos misteriosos. En el caso de Aurorita Martínez tenemos el ejemplo clásico de la "muerte anunciada" que constituye al episodio en un antecedente irresistible de santificación. En la muerte sacrificial alguien mata, como vimos, a una mujer o a un niño, es decir, personas sometidas al poder del varón y no es casual que los criminales sean en casi todos los casos, varones. En la muerte que preanuncia la santificación popular posterior, no hay violencia y por lo tanto la persona muerta no puede ser ritualmente sacrificada por sus devotos; el estatuto simbólico que deviene es simple correlato de una evidencia: que el muerto era ya de naturaleza simbólica superior *antes* de producirse su muerte y ésta viene a actuar, simplemente, como un dato que atestigua esa condición. La muerte sacrificial tiene mucho de *construcción* de la sacralidad mientras la muerte del santo constituye un *testimonio* de una sacralidad previa.

En la Argentina, la Difunta Correa y Ceferino Namuncurá han devenido en objetos de cultos de santificación, la primera a raíz del hecho milagroso de seguir amamantando a su hijo después de muerta; el segundo por su devoción y su temprana muerte. El caso de Aurorita es mucho menos conocido pero su trama y su desarrollo nos permiten observar el proceso en su fase inicial: todos los elementos de la elaboración del mito están presentes en las exposiciones de los fieles y en el acopio de información, a veces contra-

dictoria, entre la cual pueden deducirse algunas pautas de explicación.

Los relatos aseguran que Aurorita Martínez, de nueve años de edad, tuvo conocimiento de su muerte inminente, se lo comunicó a su madre y murió, en efecto, tal como le había sido anunciado. Las versiones coinciden en señalar que la niña tuvo un encuentro con la Virgen de Luján y que ella fue quien le anunció su trágico fin. Que esta advocación de la Virgen fuera la comunicante, prueba a los ojos de los fieles la condición sacra de la niña. El hecho no sólo no es negado ni sospechado sino que se elaboran relatos históricos tendientes a confirmarlo:

"Ella tenía escrito (examen en el colegio) y la maestra le dijo 'bueno... mañana van a tener escrito' y ella le dijo 'yo mañana no voy a venir' '¿Y por qué no vas a venir?' 'Y... porque me voy a morir'."

La reconstrucción del diálogo exacto prosigue:

La niña le pidió permiso a la maestra "para irse para las casas" y la maestra le dijo "no, querida, cómo te vas a ir si todavía estás en hora de clases..." y ella (Aurorita) respondió "bueno señorita, si usted no me deja ir para las casas se va a arrepentir más de una vez".

La informante agrega que ante esta situación la maestra se atemorizó y permitió la salida de la alumna. En seguida se produjo el episodio crucial del aviso que la niña dio a su madre sobre su encuentro con la Virgen y su muerte. El tono conminatorio con que la niña se dirigió a su maestra comprueba a los ojos del pueblo su naturaleza superior; ella mantuvo una posición desafiante y aún amenazante frente a una autoridad socialmente constituida.

Las razones de su muerte, por lo tanto, no se vinculan causalmente con causas orgánicas: es lógico que en este terreno la información sea contradictoria, oscura: leucemia, infección renal, cáncer, síncope cardíaco, todo esto es citado sin mayor preocupación. Sea lo que haya sido, no fue más que un instrumento de una voluntad superior: su importancia se reduce a cero. También la edad exacta de Aurorita al sobrevenir su fallecimiento: los informantes no están de acuerdo si tenía nueve, diez, once, doce años. Lo importante es que era una niña impúber. Su pureza no necesita ser demostrada. Para más, era hija única.

Las descripciones sobre Aurorita, fallecida en 1958, son relativamente vagas pero en general coinciden en señalar condiciones físicas y espirituales asimilables al contexto de santificación:

"Y... era morochita... muy, que sé yo, suavecita, no sé cómo decir, no era una chica como otras que son despiertas... ella no, era apagadita, pero muy buena, muy buena chica, muy buena compañera";
"no, no... nosotros no le conocimos más que a ella, no sé si tendría hermanitos por ahí... era ella solita... era muy buena..."

La actitud de la madre de la niña tuvo, desde el comienzo, un papel muy importante en la formación del culto: en principio, resulta evidente que ella aceptó sin ninguna clase de cuestionamiento la muerte sobrenatural de su hija como parte de la elaboración de su propio duelo. Conservó una pequeña fotografía de la niña, enmarcada, y le confeccionó un diminuto vestido que adosó al cuadrito con el objeto de recomponer, a partir de él, la imagen total de Aurorita; incluso añadió un pequeño velo en la parte superior. Esta reconstrucción artesanal, teñida por otra parte de simbolismo, de la imagen infantil guarda ahora relación con otro relato que integra el mito:

"Un vestido que le habían hecho para la comunión pero ella (Aurorita) quería estrenarlo para el cumpleaños... le dijo a la madre que se lo pusiera porque ella se iba, se lo puso y se murió".

La mujer visitaba a diario la tumba de su hija para arreglar las flores y mantener limpio el lugar; es evidente que en estos primeros tiempos ella no dudó en relatar una y mil veces el extraño encuentro de su hija con la Virgen colaborando así a la formación de la creencia popular en su estatuto sobrenatural.

La versión materna de la muerte anunciada se propagó rápidamente por Azul y la tumba de la niña comenzó a ser visitada asiduamente; por supuesto, la convicción general sobre su santidad dio lugar al clásico vínculo del don y el contradon. A cambio de objetos dejados en su tumba, Aurorita lograba para sus fieles favores importantes. Pero en todos los casos, esos objetos son testimonios de la fe que se tiene en su rol intercesor: la fe, precisamente, es men-

ISEDET

cionada una y otra vez como factor principal de la concesión de dones:

"(Aurorita) es milagrosa... pedile cualquier cosa... tener fe, principalmente..."

"después de todo es cuestión de fe... hay gente que cree... mucha gente, sí, cuestión de fe... uno cree o no"

La tumba empezó a llenarse no sólo de flores: dinero envuelto en paquetitos de papel destinado a adquirir más flores, chupetes, rosarios, zapatos, llaves, velas, estampitas, monedas, cruces incrustadas o adheridas a la tumba, alguna imagen de Santa Teresa, escarpines, un bastón, un frasco de vidrio con cabellos, medallas. Cuando el volumen de las ofrendas comenzó a parecer desmesurado en comparación con el tamaño de la tumba, algunos vecinos lograron convencer a la madre de instalar una suerte de santuario en el local del almacén-vivienda que la familia Martínez tenía en la intersección de las calles Tiro Federal y Jujuy.

"...era como si fuera una habitación: en un costado había puesto ella (la madre) como un altar y tenía un mantel... todo bien puesto... yo le había puesto todas las placas (de bronce u otros metales) y le había puesto la foto de ella (cuando era) chiquitita... después un cuadro del Sagrado Corazón... después tenía flores al costado y un reclinatorio adelante... y después le había pegado unos cuadros grandes del Angel de la Guarda y del Corazón de Jesús... había dejado yo un lugar ahí para que la gente pudiera entrar y rezar el rosario... todos los sábados se llenaba de gente..."

Otra versión cuenta que

"había hecho ella (la madre) una especie de altar con la imagen de Aurorita y ahí dentro había puesto montones de cosas que la gente le había llevado, desde ramos de novia, escarpines... hasta un sable había... ropas, trajes de novias, había una muleta, había zapatitos de chico... rosarios, esos rosarios que son los más baratos que hay... había como treinta o cuarenta".

Otros testigos indican que además de estos objetos, estaban allí acumulados "todos los recortes que habían aparecido en todos los medios periodísticos, azuleños o de donde fueran". Junto a una foto grande de Aurorita había ediciones del diario *El Tiempo* en cada uno de los aniversarios de su muerte.

El funcionamiento de este santuario doméstico no interrumpió el emplazamiento del culto en la propia tumba de la niña ni menguó el flujo de ofrendas.

La instalación del santuario marca un hito importante en el desarrollo del culto: aparentemente, aunque ella había puesto la foto de su hija y muchos de los objetos dejados sobre su tumba, se resistía a "colectivizar" la adoración:

"la madre decía 'dicen que mi hija es santa', ella pobre... decía que no: 'yo no puedo decir', se negaba a creer eso no porque fuera cierto sino porque ella decía 'es mi hija' y quería que la dejen tranquila".

Algunos vecinos hicieron entronizar el Corazón de Jesús en el santuario.

Cuando le propusieron la entronización, la madre respondió —dice la informante— "mire, le doy plena libertad, haga lo que quiera. Puse el altar, le puse todas las placas, lo cubrí de placas y en el centro la imagen de ella".

"después yo le hice ver (a la madre) la conveniencia que cuando rezáramos el rosario... que se podía comprar un libro y que hiciera firmar a la gente"...

Aparentemente, fue el obispo quien aconsejó la compra de un libro de actas para que la gente firmase porque "así, verbalmente, es difícil que se le crea".

Mucha gente comenzó a acercarse atraída por el aparente éxito que otros habían logrado al pedirle algo; para casi todos, la multiplicación de placas de homenaje y las ofrendas constituyen una confirmación evidente de su carácter milagroso. La fe en su poder actúa, como en tantos otros cultos, por contagio.

Con el tiempo la fama de sus milagros se extendió por todo el ámbito de la provincia: un comisario trajo su sable desde La Plata, otros fieles provienen de la provincia de La Pampa, o desde Rosario, Provincia de Santa Fe. A la dispersión geográfica del culto se agrega la diversidad de bienes que Aurorita procura a sus fieles: salud, trabajo, protección. El texto de algunas plaquetas orienta en este sentido:

"Gracias Aurorita por el milagro"

"Aurorita, gracias por la paz que le diste a mi atormentada vida"

"Gracias Aurorita por curar a mi nieto"

"Acompáñanos en nuestra expedición Aconcagua 84"

"Aurorita, te pido que lo ilumines"

Los más asiduos son de puntos relativamente próximos a Azul: Benito Juárez, Chillar, Sierra de la Ventana, Tapalqué, Tandil.

La voluntad de certificar la adhesión, numerosa ya por entonces, a través de una especie de libro de visitas, permite ver la voluntad de algunas personas de "institucionalizar" el culto. Y esto tiene que ver básicamente con el proceso de santificación en la medida en que toda la devoción por Aurorita se inscribe en un contexto rigurosamente católico. Las fuentes coinciden en señalar el catolicismo de la familia; el propio encuentro de la niña con la Virgen de Luján lo demuestra acabadamente. Y aunque algunos devotos confiesan ser "evangélicos", admiten sus óptimas relaciones con la familia Martínez, bien que más por motivos de vecindad que por comunión religiosa, y no vacilan en sumarse a un tipo de veneración clásicamente católica. Además, se informa que en los aniversarios de la muerte de Aurora (10 de agosto) la madre hacía rezar misa en la Catedral, y hasta pensó en dejar todos sus bienes a la iglesia lugareña de Lourdes. Llama la atención, sin embargo, que cuando se propuso entronizar el Corazón de Jesús en el santuario "ella no sabía lo que (esto) era" y debió ser convencida. La entronización de la sacra figura parece una concesión a la jerarquía eclesiástica local, una manera de "legalizar" el culto ajustándolo (fundiéndolo) con el ritual católico. La devoción pareció multiplicarse con la instalación doméstica:

"Después yo iba a rezar el rosario... primero lo rezaba cada quince días y se empezaron a juntar diez o doce personas"...

"cuando le digo al Padre (Joaquín, párroco) que en la reunión anterior del Rosario había treinta personas (y) a la vez siguiente había cincuenta, él me decía: 'es imposible, acá (en la parroquia) yo tenía treinta y vos (en el santuario a Aurorita) tenías cincuenta'."

El relato inmediato sobre las costumbres religiosas de la zona es iluminador:

"aparte el barrio se presta... no va a la iglesia... pero sí que la única conexión que había era ese Rosario que teníamos nosotros... el día que hicimos entronizar el Corazón de Jesús no le miento ni le digo que había más de 150 personas, coches afuera una enormidad, adentro

no entraba más gente, hubo que dejar las ventanas abiertas y fue tal la emoción que recibió la mamá que ahí comenzó a andar un poquito, ya no decía que no".

La concurrencia masiva y la multitud de objetos dejados como ofrenda llamó la atención del propio obispo de Azul, monseñor Marengo (antecesor del actual Bianchi di Cárcano). Según el relato, el prelado

"fue a ver ahí y dijo 'sí... una cosa sí... dos también, pero acá hay un montón de cosas, acá pasa algo'."

Hasta ahora no se advierte que la jerarquía eclesiástica haya debido prestar al fenómeno la atención urgente que debió prestar, por ejemplo, al culto extático de Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás. Hasta donde sabemos, tampoco nadie ha solicitado la canonización de Aurorita, manteniéndose el culto como simple devoción popular, restringida a la veneración imploratoria.

El mito de Aurorita se vio robustecido por las historias sobre sus apariciones posteriores a su muerte

"(se apareció) en su casa, en la casa de ella... y varias veces, y hablaba... no sé lo que hablaba... y hace mucho tiempo... hará como unos quince años"...

y cuando la madre quiso trasladar el féretro de la niña a su casa

"se presentó (Aurora) una noche a la madre y le dijo que no la tocara... que no tenía (ya) cajón ni nada, eso decía la madre, que ella le hablaba, si es así no sé, yo hasta tanto no creo esas cosas"...

"dijo (Aurora) que no la movieran porque ya no tenía cajón. Eso nos contó la madre".

La propia muerte de la señora Hortensia de Martínez sirve a la construcción del mito: algunos sostienen que falleció súbitamente mientras jugaba a la baraja; otro testimonio asegura que cuando se instaló el libro de actas se la invitó a firmar

"mire Hortensia, el día de mañana... a lo mejor van a decir: ¿estaría la mamá viva? Ojalá viva cincuenta años pero ¿por qué no firma? Firmó y fue lo último que hizo, a la noche se descompuso y se murió, estaba mirando televisión..."

El padre de la niña, Ramón Martínez, dueño del pequeño almacén junto al cual vivían y empleado en el Club Tiro Federal, falleció alrededor de 1980 y la madre en 1989,

a los 76 años de edad. El destino del santuario y de los bienes que cobijaba fue aparentemente dedidido poco después por una hija del primer matrimonio de Martínez, quien según la voz popular procedió a vender todo, un poco por conveniencia, otro poco por su escepticismo sobre el carácter milagroso de su media hermana fallecida. Los acontecimientos en sí permanecen muy confusos:

"me enteré hace poquito que salió en el diario que algún heredero... no sé... que vendió todo, las promesas (ofrendas) que la gente dejaba... dicen que lo vendieron... te digo lo que escuché... no es una cosa muy segura, ¿no?"

"la hijastra dice que vendió todo... está todo cerrado... la casa en sí se vendió... vendieron todo, muebles, el libro que estaba en la esquina (del santuario) también"

"después apareció una... era una hija del marido... esta mujer le hizo la vida imposible a la pobre madre... pedía que le diera la casa, qué sé yo, un poco también eso la llevó a la tumba (a la madre)... lloraba desesperadamente siempre, pero no le correspondía nada (a la media hermana)".

Sin embargo, cuando el Párroco propuso conducir a la parroquia todos los bienes remanentes de la venta masiva hecha por la media hermana, el obispo se opuso con un "no te metás". La informante entiende la actitud episcopal del siguiente modo:

"es un compromiso, pueden decir que se queda con las cosas y cuando me dijo (el obispo) a mí 'me parece que vos tampoco' (te tenés que meter)... tener (la casa) llena de gente no me importa... si era para seguir lo de Aurorita... pero hay gente muy mala que piensa que uno se queda con las cosas".

¿Se está acabando el culto de Aurorita? La muerte de la madre en 1989, la venta de las ofrendas, la reticencia eclesiástica parecen marcar límites al culto, que continúa, sin embargo, en el cementerio. Con todo, la informante dice:

"es una lástima porque esto se está acabando... yo el domingo cuando llegué vi todo allí... las flores todas secas"...

"sí... hay pocas (flores) había agua estancada... yo más o menos las fui cambiando... pero tengo miedo que venga la hijastra (sic) y me eche, por eso mucho ya no hago..."

Se dice de la media hermana que cuando decidió desprenderse de todas las ofrendas exclamó que eran todos "cachivaches" e incluso "mirá si esa mocosa (por Aurorita) va a ser santa!" Esta mujer acusó, según dicen, a los fieles de lucrar con las ofrendas, apropiándose de las alhajas de oro dejadas en la tumba... El local del almacén permanece cerrado y las ofrendas dispersas. ¿Puede acaso una actitud tan fuertemente escéptica borrar la creencia en el poder de la muerta? Esto, probablemente, lo dirá el futuro que en el caso de los cultos populares es siempre imprevisible. Quizás las expresiones de una mujer devota, entrevistada al pie de la tumba de Aurorita, constituyan una fuerte racionalización de la historia, que, paradójicamente tuerce radicalmente la interpretación religiosa del culto:

Ahora yo le digo una cosa... dicen que Dios llama primero a los buenos y no a los malos... de eso soy una convencida total... que aquél que es un hijo de mala madre, perdoname la expresión... va a estar ochocientos años sobre la tierra... y aquél que hizo tanto bien... se lo lleva Dios. No sé... para mí (que Dios me perdone) pero está mal... aquél que hace bien que siga haciendo bien... y aquél que está haciendo una cosa mal hecha... llevátelo para que no jorobe al resto del mundo"...

V

CULTOS ANOMICOS

La leyenda de "La Cruz Gil", un culto popular de la provincia de Corrientes

Martín Pascual

La caracterización de "culto anómico" se entreteje con la concepción de ciertas formas de religiosidad popular como procedentes de (o incluidas en complejos contrarrepresivos anómicos, esto es, la negación individual y persistente del orden normativo como modo de contestación o enfrentamiento. Alguien famoso por su desprecio del orden —un bandolero, el prototipo de Robin Hood, por ejemplo— puede adquirir después de su muerte, sobretodo si ésta fue a manos de la justicia ordinaria, un estatuto simbólico superior, tal como ocurre en los cultos sacrificiales o en los cultos de santificación. Pero en el culto anómico, el delincuente muerto ha demostrado su capacidad y su audacia de oponerse al orden. Aquellos sectores de población que no logran consensualizar existencialmente el orden normativo porque saben que éste no se edifica sobre sus intereses, ven en el bandolero muerto un héroe liberador, una potencia a la cual acudir en una perpetua reivindicación del desorden contestatario. en la Argentina abundan cultos de este tipo como el de Bazán Frías, en Tucumán, José Dolores, en Pocito (provincia de San Juan), Bairoletto en un ancho espacio de la Pampa seca y fundamentalmente en su sepulcro de General Alvear (Mendoza), Olegario Alvarez en Saladas, provincia de Corrientes o la antigua leyenda de Martina Chapanay, en toda la Argentina occidental.

En este lugar veremos de cerca el caso de Antonio Gil —o Curuzú Gil, como lo recuerda la memoria popular— un culto anómico poco conocido hasta hoy fuera de Corrientes.

1. Los hechos

Saliendo de la ciudad de Mercedes (provincia de Corrientes) a una distancia de diez kilómetros, sobre un costado de la ruta se puede observar un modesto monumento funerario de pobre construcción, con paredes cubiertas de plaquetas de bronce y rodeado por banderas coloradas. Hay también velas encendidas permanentemente y ofrendas florales. Todo esto en testimonio de agradecimiento por favores realizados por quien en vida fuera Antonio Curuzú Gil.

¿Quién era este hombre? ¿Qué hay de cierto en los hechos supuestamente milagrosos que se le atribuyen? Existen muchísimas versiones pero hay una, la más popular, escrita por el mercedeño Felipe Avellanal, quien recorriendo los campos del Pay ubre (nombre local del departamento de Mercedes) pudo obtener un relato de un anciano más que centenario que le narró la historia de Antonio Gil.

Gil era uno de los tantos campesinos que poblaban la región arrasada por las guerras civiles; el hecho en cuestión ocurrió entre 1876 y 1879 cuando combatían celestes (liberales) contra colorados (autonomistas). Uno de los jefes celestes era el coronel Juan de la Cruz Salazar, con gran prestigio ganado en la guerra contra el Paraguay. Por aquel entonces se libraron las batallas de Cañada del Tabaco e Ifran: durante estos combates el coronel Salazar convocó a los "payubreros" para que acudieran a su estancia para formar con ellos un batallón que marchase al norte a incorporarse con otros grupos incipientes.

Al anochecer, cuando todos descansaban, Antonio Gil abandonó el campamento. El contingente prosiguió su marcha y se tomó tardía cuenta de su deserción. Las cosas se arreglaron y no hubo guerra entonces, pero al volver a su propiedad, Salazar recordó la ausencia de Gil. Al año se produjo otra convulsión y Gil se presentó por obediencia y "por estar con los amigos", según manifestó. Al verlo, Salazar le preguntó por qué había desertado aquella vez a lo que Gil respondió que no por falta de coraje sino porque creía que no debía derramar sangre del prójimo, contra el cual no tenía agravio que vengar. Salazar, que no creyó su discurso, le reprochó cobardía poniendo su acción como

un mal ejemplo; Gil debía ser rigurosamente castigado. Inmediatamente, hizo que cuatro de sus servidores maniataran al inculpado y lo remitieran a Mercedes para que desde allí fuera otra vez trasladado a Goya y sometido a juicio.

El hecho produjo conmoción en Mercedes, donde Gil tenía reputación de hombre sano, servicial y de coraje. La noticia llegó a oídos de otro guerrero del Paraguay, el guaraní Velázquez que apenas dominaba el castellano. Velázquez intercedió por Gil pero Salazar insistió que el reo no había cumplido su obligación militar y debía ser castigado. Como Velázquez reiterara su defensa, Salazar cedió y le pidió veinte firmas de los principales de la zona para poner a Gil en libertad.

Velázquez consiguó las veinte firmas y Salazar cumplió. Envió un recado a Mercedes ordenando la libertad del antiguo desertor pero la orden no pudo cumplirse porque —según se dijo— "cuando se remitía al reo a la ciudad de Goya para ser juzgado, quiso fugarse y tuvo que ser muerto". Por lo que se conoce, los presos nunca llegaban a destino y siempre se daba la misma explicación. Luego se supo que cuando el sargento de la partida ordenó el degüello de Gil, éste le amonestó:

"No me matés porque la orden de mi perdón está en camino".

A lo que el sargento respondió

"¿Vos te creés que te vas a salvar con eso?

"No —respondió Gil— vos me estás por degollar pero te digo algo más. Cuando llegues a Mercedes junto con la orden de mi perdón, te van a informar que tu hijo se está muriendo de mala enfermedad y como vos vas a derramar sangre inocente, invocame para que interceda ante Dios por la vida de tu hijo, porque suelen decir que la sangre inocente sirve para hacer milagros".

El sargento no le dio crédito y Gil fue salvajemente ejecutado. Cuando regresó la partida se tuvo la confirmación de lo dicho por Gil y el sargento, desesperado, lo invocó para que le salvara la vida a su hijo moribundo. Al otro día el niño estaba fuera de peligro y entonces, arrepentido, el asesino de Gil fabricó una cruz de madera de ñandubay y la llevó al hombro desde Mercedes hasta el sitio donde se había perpetrado el degüello. Esta fue la primera cruz en ese lugar y la que le dio nombre.

2. El culto

Recorriéndolo hemos podido rescatar de los diálogos con lugareños y devotos otros supuestos hechos milagrosos que sucedieron en torno del gaucho Gil ya desde principios de este siglo. Tal vez el más conocido es aquel que implicó a la familia Speroni, dueños de la estancia donde fue muerto Gil. Cuenta la tradición que cuando comenzó a divulgarse el milagro de La Cruz Gil, pobladores y paisanos de Mercedes comenzaron entonces a rendir culto al "gauchito milagroso" acercándose hasta el lugar de su trágica muerte.

La familia Speroni miraba ya con resquemor tanta afluencia de gente, sobre todo porque se apropiaban de los borregos que pastaban en el campo para alimentarse con ellos mientras permanecían junto a la tumba de Gil. Los Speroni hicieron trasladar un día, de manera inesperada, los restos del gaucho al cementerio de Mercedes. Cierto rumor popular había desaconsejado ese traslado porque molestar al gaucho produciría inexorablemente terribles desgracias a la familia. Tiempo después una implacable sequía mató mucho ganado, una hermana de Speroni falleció y el propio estanciero protagonizó una riña que por poco le cuesta un brazo. Estos hechos bastaron para hacer reflexionar a la familia, abandonar su primera intención y regresar el féretro a su sitio originario.

Desde entonces, acontecimientos como éste fueron trasmitidos oralmente, rodeando con una gran aureola la imagen de leyenda de Antonio Gil a quien, por supuesto, comenzaron a atribuirsele milagros y favores ante las promesas de la gran mayoría del pueblo de Mercedes y de otros departamentos de la provincia.

Con el correr de los años la leyenda comenzó a internarse muy profundamente en la cultura folk de Corrientes. Hoy, como se puede observar recorriendo el lugar, la historia de La Cruz Gil no sólo pertenece a los núcleos guaraníes de la población correntina.

Al principio, el lugar donde fue muerto se convirtió en un santuario, con una pobre construcción de cuatro paredes pequeñas de ladrillos y adobe, rodeando su tumba; la mayor atracción entonces era la abigarrada hilera de tacuaras en cuyos extremos flameaban banderas colora-

das que indicaban la adhesión de Gil al Partido Autonomista (cuando su muerte fue ordenada por un oficial liberal). Hoy el paisaje es distinto: un camping de modernas instalaciones ha dejado de lado la imagen primitiva del lugar: desde 1979 el flujo de devotos fue creciendo de modo inesperado. Durante los últimos siete años, cada ocho de enero —fecha de la muerte de Gil— familias enteras procedentes de los lugares más lejanos de nuestro país e incluso de países limítrofes, se acercan al lugar con promesas, pidiendo favores y milagros. Otros muchos sólo vienen como turistas, a mirar. Tan es así que en un principio existía una alcancía donde los devotos dejaban dinero en agradecimiento mientras otros optaban por dejar pequeñas cosas de algún valor. Por supuesto esto atrajo a los saqueadores. Por esta razón, los fieles mercedeños fueron convocados en 1983 por la radio local a una asamblea pública con el objeto de designar una Comisión Administradora del lugar y de los valores allí depositados. La Comisión de Devotos de Cruz Gil fue formada por un presidente, secretarios, tesoreros y vocales.

La actividad desarrollada por esta Comisión fue muy amplia en los últimos años: comenzó con la apertura de dos cuentas bancarias, una en el Banco de la Nación Argentina y otra en el de Corrientes; con el dinero recaudado en concepto de donaciones o remates de los objetos dejados como ofrenda, se pudo dar al lugar una infraestructura eléctrica, edificar un bar y un restaurante, comprar dos hectáreas de terreno para camping de los fieles, establecer baños y servicios sanitarios y hasta un Museo Antonio Gil donde se depositan las ofrendas. Estos objetos son, como suele ocurrir, numerosos e inclasificables: chupetes, televisores de color, armas, uniformes militares, anillos, vestidos de novia, trajes, bicicletas, etcétera. La Comisión instaló parrillas donde los fieles celebran sus concurridas y bastante festivas congregaciones. Con los beneficios la Comisión provee alimentos a las escuelas y hospitales de la zona.

Lo más nuevo es el anfiteatro, una especie de símbolo de algún modo arquitectónico, que nos demuestra la vivacidad del culto y el número creciente de fieles. El 8 de enero de 1987 unas 25 mil personas pasaron la noche orando y bailando junto a la tumba del gaucho.

La imagen que remata el anfiteatro muestra al gaucho Antonio Gil muy parecido a Cristo; en la conciencia popular, ambos sufrieron una muerte injusta a mano de los poderosos sólo por no haber querido derramar sangre. El culto, sin embargo, se separa espontáneamente el ritual católico oficial aunque lo imita en muchos aspectos formales; la masa de fieles consensualiza la desobediencia del valiente gaucho autonomista que amonestó tan gravemente a su verdugo. Es difícil determinar qué clase de asociación puede diseñarse aquí entre esta forma popular de religiosidad y la opinión política de la provincia.

Al parecer, el culto tiene una vida autónoma y se encuentra en pleno desarrollo. La congregación masiva se limita a la oración y al baile que sigue los acordes chamameceros y no hay otros elementos, dentro de la expresión popular, que puedan ligarlo estructuralmente a las facciones políticas. Tampoco la jerarquía católica se ha ligado a estas celebraciones ni se ha expedido, al menos formalmente, contra ellas. La conseja popular quizás sintetice este culto del modo más perfecto: "mi pueblo celebra la vida aunque se esté muriendo"

VI

PENTECOSTALISMOS (I)

Pentecostalismo e identidad étnica. Formas de educación religiosa entre los originarios del Chaco y sus migrantes a los centros industriales argentinos *

Daniel J. Santamaría

El pentecostalismo surge como un fenómeno religioso de proporciones en Argentina, Bolivia y Paraguay; en primer lugar se ha expandido entre varias poblaciones de origen guaraní probablemente por la coincidencia entre el trasfondo mesiánico de la religiosidad guaranítica con los rasgos mesiánicos de la prédica pentecostal. También se ha expandido entre grupos no guaraníes, como Tobas y Mocovíes que han estado recibiendo el influjo cultural guaraní durante siglos.

En la propia región chaqueña actúan grupos misioneros católicos (Sociedad de Don Bosco, Oblatos de María y Franciscanos), denominaciones protestantes tradicionales (anglicanos de la South American Society, New Tribes Mission, Menonitas, Bautistas y el Instituto Lingüístico de Verano) y finalmente, un número importante de iglesias pentecostales.

En las regiones urbanas e industriales de migración, estas últimas conviven, además, con otras modernas denominaciones como los Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, Apostólicos de la Nueva Iglesia, Mormones y también con cultos espiritistas de origen kardeciano o ligados al Umbanda procedente de Brasil, de rápida expansión en los conurbanos industrializados.

A pesar de esta competencia, las Asambleas de Dios y otras congregaciones de tipo pentecostal han logrado un éxito notable, extendiendo su influencia entre los sectores

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada al Coloquio Internacional sobre Alternativas de Desarrollo Social en América Latina, Wilhelm-Pieck Universität, Rostock, 1989 y al Simpósio Protestantismo e Educação na America Latina, séculos XIX e XX, CEHILA-Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Paulo, 1990.

más pauperizados, tanto de origen indígena como europeo, en las zonas industriales y aún en ciudades medianas y pequeñas del ámbito rural.

El problema exhibe una gran complejidad habida cuenta de que los nuevos adeptos a los cultos suelen ser en su mayor parte indígenas y mestizos recientes que hasta no hace mucho habían bregado por conservar datos básicos de su ideología religiosa.

Los mecanismos de educación religiosa han funcionado, de este modo, en dos sectores diferentes:

(a) la migración rural-urbana que aproxima al migrante a una esfera social y religiosa ya desarrollada, que ejerce notable influencia sobre su cultura y contribuye a su reeducación religiosa y

(b) la misionalización emprendida por denominaciones protestantes reconocidas por los Estados. Nos referiremos primero brevemente al primer sector.

1. Migración rural-urbana y adhesión religiosa

Por regla general, la migración a las ciudades induce dos actitudes contrapuestas y que por esa razón rara vez aparecen juntas en el mismo individuo aunque sí pueden evidenciarse confrontadas en el interior de un grupo migrante, cualquiera sea su tamaño.

(a) Por un lado, la reacción cultural contra la sociedad hegemónica que se manifiesta en la praxis social mediante una reafirmación del patrimonio tradicional, la prosecución de prácticas médicas y preventivas vinculadas al trasfondo chamánico de las religiones indígenas y un progresivo aislamiento social fomentado por recurrentes condiciones de estancamiento, desempleo y pauperización.

Quienes adoptan esta actitud reticente, de enfrentamiento a los valores dominantes producidos por la hegemonía blanca, contemplan un destino incierto que rige su regresión a un estatuto socialmente inferior al de los obreros industriales. En este caso, por preservarse la etnicidad debería hablarse de *etnoproletariado*, precisando su ubicación en una estructura social clasista y multiétnica. Las principales características del etnoproletario son su carencia de conciencia de clase, la dependencia de patrones de conducta étnicos considerados anómicos por la sociedad

blanca, la aceptación resignada y por lo tanto acrítica de la tutela blanca y la incapacidad de cuestionar esa hegemonía ante la relativa ausencia de educación y capacitación laboral.

De hecho, la propia sociedad hegemónica no vacila en preservar este aislamiento, enfatizando en su discurso la existencia de rasgos "naturales" inconmovibles en el etnoproletario y por ende la imposibilidad histórica de mejorar su condición social, que se supone así "naturalmente" determinada.

(b) Por el contrario, los migrantes indígenas o mestizos que se asimilan a la cultura dominante experimentan un rápido proceso de desestructuración étnica, que los lleva eventualmente a negar su legado cultural, abandonar su lengua (negando a veces conocerla) y aceptar los roles que la sociedad prescribe para ellos. Disciplinada y adscrita a esos roles (trabajo industrial, servicios públicos esta fuerza de trabajo barata está en condiciones de desarrollar su propia conciencia de clase y allí donde las circunstancias políticas e institucionales específicas lo permiten, ingresar a sindicatos, partidos políticos, organizaciones vecinales e iglesias abriéndose a una mayor participación social. De todos modos, se concibe que esta participación relativa es resultado de un fenómeno de desindentificación étnica y de una no del todo intencional adhesión a la sociedad dominante.

2. Tipos de discurso religioso

Pero el dato cierto de la adhesión religiosa nos conduce a la pregunta de ¿por qué el pentecostalismo? Cuando el proceso de misionalización se extiende a zonas originarias de población mestiza o aborigen y que por distintas razones aparecen como marginales a las zonas receptoras de migrantes bajo hegemonía directa del blanco, encontramos dos tipos diferentes de educación religiosa entre los misioneros:

(1) por un lado, un discurso *excluyente* del legado religioso tradicional, frecuente en las ordenes católicas, y por otro lado,

(2) un discurso *incluyente* de creencias, preocupaciones religiosas y actitudes culturales de la tradición indígena.

Pero, en una segunda instancia, este discurso incluyente se divide en (2.1) una versión que acepta las expresiones tradicionales procurando desintegrar el núcleo ideológico que las produce (como hacen los anglicanos, los menonitas o el Instituto Lingüístico) y (2.2) otra versión que no sólo acepta esas expresiones sino que en muchos aspectos hace coincidir ese núcleo ideológico tradicional con sus propios dogmas.

Esta coincidencia, no del todo intencional, permite una rápida absorción de nuevos temas religiosos (o de nuevas expresiones) por parte de los indígenas sometidos a educación misional. Por regla general esta segunda versión es más frecuente en las distintas denominaciones pentecostales. Puede determinarse que los momentos clásicos del culto pentecostal (la canción, la oración, el éxtasis o recepción del Espíritu Santo y la curación por la fe) responden fielmente a los momentos clásicos de la ceremonia chamánica donde también se entonan cantos impetratorios (o se rezan fórmulas mágicas), sobrevienen escenas de éxtasis y curaciones por los procedimientos habituales.

Estas coincidencias formales entre las prácticas culturales del pentecostalismo y de las religiones tradicionales —que puede verse en otros contextos sudamericanos (Arnaud, 1984)— sin embargo, no contestan del todo la pregunta. El revivalismo étnico que la fe pentecostal promueve entre las masas indígenas y mestizas responde a otra cuestión de particular interés.

3. La estructura mesiánica del pentecostalismo

La educación protestante supuesta en la primera versión del discurso incluyente lleva implícito un pedido de reconocimiento al orden legal constituido y aún más, una relativa sujeción a una sociedad blanca vista como exterior y diferente pero cuyas normas legales y morales, tanto como las autoridades que las aplican, no deben cuestionarse. Si bien por vía de la educación religiosa se alcanzan estos objetivos, es posible que algunos segmentos "conservadores" de la sociedad tradicional pretendan interrumpir o torcer el proceso de educación hasta de modo violento. Pueden tener lugar en estos casos movimientos de tipo mesiánico es decir, acciones colectivas cuestionado-

ras del orden que pueden actuar (a) en defensa de la religión tradicional contra toda forma de educación religiosa aculturativa (nativismo); (b) en pro de variantes distintas y opuestas de nuevos movimientos religiosos no tradicionales o (c) en defensa de un mensaje religioso exterior, absorbido durante la educación e incorporado como dato definitorio de etnicidad (sincretismo).

Estos movimientos se definen por tres características básicas:

(1) recuperación de un paraíso perdido (una vida anterior de paz y prosperidad),

(2) una perspectiva viable de utopía (una sociedad liberada de toda opresión) y

(3) la figura convocante de un mesías.

Este movimiento (que puede confundirse con propuestas revolucionarias) constituye siempre un estallido étnico destinado a legitimar la idea de una jerarquía tradicional, coartando las tendencias igualitarias que pudieran haber surgido durante el proceso de educación.

Laplantine asegura que los síntomas mesiánicos que reemplazan al ritual chamánico se proponen recobrar la "identidad ancestral" perdida. Este salto al futuro, masivo y violento, dispuesto a reencontrar el pasado, surge en condiciones específicas: dominación colonial, persistencia de una frontera cultural vulnerable, crisis social o económica. Pero el movimiento mesiánico no sólo enfrenta al Otro cultural sino que supone una remoción profunda del propio orden tradicional: mientras el poder chamánico se funda en la herencia y en los ritos de iniciación, el poder mesiánico se fundamenta en la filiación directa del mesías con Dios o en su carácter de mensajero del poder divino o de inductor del descenso del Espíritu Santo como es el caso de los pastores pentecostales.

Por su parte es importante destacar que la educación pentecostal, que a menudo rechaza las recetas mesiánicas cuando se desarrolla en sociedades complejas de inmigración y bajo hegemonía blanca, propende a una recuperación de la identidad étnica que se considera energía enajenada por la situación de sometimiento. Pero se abstiene de explicar esa enajenación por razones que de algún modo se vinculen con situaciones históricas concretas

porque, según la precisa observación de Aphek y Tobin, el movimiento mesiánico destemporaliza y crea un *momento* donde pasado y futuro se unen. De este modo sobreviene la idea de que son los propios pecados, el desconocimiento de Dios o la desobediencia quienes producen las situaciones de inestabilidad. Así entendido el proceso, abandonar el pecado (las libaciones, el tabaco, la licencia sexual) se transforma en el mecanismo por excelencia para recuperar, paradójicamente, la identidad étnica, terminar con la opresión del blanco y volver a un tipo de vida más auténtica. Pero es evidente que estas prohibiciones conmueven la distribución de poder en el interior del grupo étnico. En segundo lugar, esta estructura mesiánica del pentecostalismo, al reafirmar la identidad étnica, posterga indefinidamente toda autoconcepción del campesinado indígena como clase social en una sociedad clasista y multiétnica. Lo define como portador de una cultura singular —diseñada por el dogma pentecostal— pero que ahora cumple históricamente el mismo rol identificante de la religión tradicional.

Para los adherentes indígenas o mestizos del culto pentecostal, la migración rural-urbana no puede ya producir efectos deculturantes, en tanto los migrantes pentecostales trasladan su nueva fe al contexto urbano sosteniéndola allí con el mismo grado de pureza que en sus regiones de origen. Los propios pentecostalistas blancos de las ciudades acogen a los indígenas o mestizos como correligionarios en plano de igualdad.

En tercer lugar, la educación pentecostal (quizás en mayor grado que la religión tradicional) propone y aplica un rechazo ideológico contra todas las propuestas racionalistas, materialistas o naturalistas provenientes de la sociedad global. Rechazo mesiánico que parte de la base de que tales propuestas son, en el fondo, requisitos de deculturación y que de su aceptación deviene inevitablemente un proceso de absorción de la identidad aborigen por la blanca. Esta actitud de rechazo lleva a que numerosos sectores indígenas y mestizos formados en la educación pentecostal no participen en actividades sindicales ni partidarias y que promuevan finalmente una prolongada desmovilización política, resultado práctico de la destemporalización inducida por esta estructura mesiánica del pentecostalismo.

4. Pentecostalismo y sociedad global

En el análisis objetivo de las relaciones entre los adherentes a los distintos cultos pentecostales y la sociedad global, pueden distinguirse entonces dos niveles:

(a) el pentecostalismo aprendido en las tierras de origen y llevado por los migrantes a la sociedad urbano-industrial o aprendido directamente en ésta, a posteriori de la migración, y

(b) el pentecostalismo aprendido en las tierras de origen y conservado en ellas como ideología recuperadora de la identidad étnica.

En el primero, vimos ya, se produce una adaptación fragmentaria: los fieles no pierden su confianza, por ejemplo, en la terapéutica tradicional, pero aceptan ciertas prácticas preventivas propias de la medicina científica, como las vacunas, la cirugía, los tratamientos odontológicos. Se muestran más reticentes ante el consumo de medicamentos industriales, incluso, por su mayor precio.

También cabe distinguir entre quienes aceptan la educación común, utilizan la lengua castellana en la vida cotidiana, o son bilingües en el ámbito doméstico y quienes prefieren encerrarse en su lengua materna reduciendo al mínimo sus relaciones con quienes hablan español o incluso otra lengua nativa. Como con frecuencia los predicadores pentecostales son indígenas o aprenden estas lenguas, el bilingüismo no es requisito imprescindible para ser un auténtico pentecostal.

Las relaciones de unos y otros con el Estado son muy lábiles, su residencia o su trabajo los alejan de los escenarios de participación política. Su ambiguo rechazo del culto católico (en las ciudades es frecuente una doble vida cultural) y su medular animadversión por toda forma de institucionalización eclesiástica restringen su capacidad para actuar más protagónicamente en el tejido social.

La formación de iglesias con nombre propio no sugiere en todo caso la aparición de nuevas instituciones religiosas sino que confirma el caso de "religiosidad étnica" (Miller, 1982) a que se ha visto reducido el pentecostalismo en esta región.

Este discurso pentecostal actúa mediante la reafirmación de la salvación individual, la curación por la fe y la identificación étnica y social mediante la adhesión a una iglesia. La salvación prometida es inmediata y lleva consigo una renuncia moral a la materialidad: las actitudes económicas del fiel pentecostal apuntan a una drástica reducción del consumo y a una cierta recusación de la modernización, entendidos como propios de la sociedad hegemónica y que en su traducción teológica merecen leerse como causas de perdición.

En casos límite, puede llegarse al desprendimiento de bienes importantes, el abandono o la destrucción de cultivos o al rechazo del trabajo organizado que alienta, naturalmente, la acusación de pereza secularmente atribuida al indio por el discurso discriminatorio occidental.

No debe extrañar que en este contexto la renuncia a la materialidad tenga como correlato la renuncia a la política. El pacifismo promovido por la educación pentecostal (que no se quiebra aún en momentos de aguda crisis política) se apoya, de hecho, en la doctrina de que la única fuerza capaz de iluminar legítimamente las conciencias es el Espíritu Santo, que puede o no descender —durante la oración— sobre los fieles.

Ahora bien; la estructura mesiánica del pentecostalismo y la experiencia histórica de movimientos como el de Camiri (Albó, 1988) o subversiones abiertas como las de Napalpí en el Chaco argentino se contradicen con esta apoliticidad. Pero no hay tal contradicción: se trata de hechos que denotan la subsistencia de una conciencia étnica, de una identidad que es a la vez una contestación al orden neocolonial. No se pretende intervenir dentro de ese orden para modificarlo, reorientarlo o aumentar su propia participación en él.

La revuelta eventual tiene el significado de separación, de deslinde y no de voluntad política de involucrarse en su desarrollo. La elección pentecostal deja clara esta actitud por su "renuncia al mundo"; al redefinir la etnicidad, el pentecostalismo aleja a la vez a sus fieles del orden político que secularmente rechazaron aún antes de haber recibido la educación religiosa.

Los estallidos mesiánicos de tono violento deben definirse como conflictos étnicos y no como formas —en todo caso violentas— de participación política. Y esto es importante porque aún en el propio seno de las comunidades in-

dígenas pentecostales no hay actividad "política" sino que el clima de religiosidad imperante traslada las soluciones de los problemas concretos a un plano eminentemente metafísico, donde los pastores —a menudo indígenas ellos mismos— actúan con referencia a la voluntad divina antes que como planificadores y ejecutores de acciones políticas.

En síntesis, la educación pentecostal, con sus ingredientes mesiánicos y contestatarios, supone una estrategia de adaptación para una sociedad indígena en crisis que suprime a la vez el orden tradicional chamánico y la presión deculturante de la sociedad global. Redefine la etnicidad mediante un nuevo culto, cristiano como la sociedad global misma, pero que en sus manifestaciones simbólicas se reencuentra con la atmósfera religiosa ancestral. Punto intermedio, forma dinámica de sincretismo, el pentecostalismo colabora a su vez en esta estrategia de adaptación con su propia flexibilidad dogmática, la multiplicación de iglesias y pastores, la singularidad local del discurso y un permanente clima de exaltación optimista que garantiza su supervivencia en una sociedad progresivamente condenada al escepticismo.

Bibliografía

Albo, Xavier (1988) "¡Ofadifá Ofaifá! Un pentecostés chiriguano" *América Indígena*, vol. XLVIII, N° 1, México.

Aphek, Edna y Tobin, Y. (1986) "The realization of Messianism as a semiotic system in a literary text" *Semiotica*, 59 (1-2) Amsterdam.

Arnaud, Expedito (1984) "Os indios Palikur do río Urucauá. Tradicao tribal e protestantismo". *Publicações avulsas do Museo Goeldi*, 39, Belém.

Bartolome, Leopoldo (1972) "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños en 1905 y 1933" *Suplemento Antropológico*, v. 7, N° 1-2, Asunción.

Hack, Henk (1978-80) "Indios y Mennonitas en el Chaco Paraguayo" *Suplemento Antropológico*, v. 13 (1-2), v. 14 (1-2) y v. 15 (1-2). Asunción.

Hardon, J. (1971) Le Pentecotisme. Constatations et jugement. Ed. Saint-Raphäel, Quebec.

Lalive d'Epinay, Chr. (1975) Religion, dynamique sociale et dépendence. Les mouvements protestans en Argentine et au Chili. Mouton, Paris.

Loewen, Jacob (1965) "Shamanism, illness and power in Toba Church life" *Practical Anthropology*, 12, New York.

Marzal, Manuel (1985) El sincretismo iberoamericano. Universidad Católica, Lima.

Miller, Elmer (1967) Pentecostalism among the Argentine Toba. Tesis doctoral, University of Pittsburgh.

Miller, Elmer (1970) "The Christian missionary agent of secularization" *Anthroplogical Quarterly*, 43, N° 1.

Miller, Elmer (1979) Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. Siglo XXI, México.

Miller, Elmer (1982) "Pentecostalist contributions to the proletarianization of the Argentine Toba" En: J. Barstow (Ed.) *Culture and Ideology: anthropological perspectives*, University of Minnesota Press.

Regehr, Walter (1981) "Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco Paraguayo" *Suplemento Antropológico*, v. 16, N° 2, Asunción.

VII

PENTECOSTALISMOS (II)

Un movimiento mesiánico en la Provincia del Chaco: Napalpí, 1924.

María Myriam Iglesias

El objetivo que se persigue en este trabajo es abordar, básicamente, la problemática del milenarismo, los movimientos mesiánicos, sus características, las condiciones para su aparición, etc.; y realizar, si así pudiera llamarse, una especie de ejercicio, tratando de ubicar los elementos componentes de un movimiento mesiánico en un hecho concreto como fue la rebelión Toba en Napalpí Chaco en el año 1924. Por otra parte se ha trabajado sobre diarios de la época de carácter nacional, editados en Buenos Aires, que tratan el tema y que merece también un comentario.

Si bien el tema ha sido tratado por distintos autores, en este trabajo se parte de algo primario como es preguntarse ¿qué fué el movimiento del Chaco? Y por qué ya ha sido incorporado a la pequeña lista de los movimientos mesiánicos de nuestro territorio.

Estos interrogantes tienen respuesta, en parte, en otro objetivo de este trabajo: el manejo de una bibliografía mínima que trate el tema.

A partir del siglo XVI y con el sinceramiento del sistema colonial, hubo explosiones milenaristas como el Movimiento del Taky Onkoy en Huamanga Perú que recuperaba su pasado prehispánico, prometía un futuro sin blancos y enfermedades y que si bien provocó la mayor campaña para extirpar idolatrías no se puede decir que este movimiento haya sido aplastado sólo por la represión. Gran parte de su fracaso se dio por sus debilidades internas.[1]

En Argentina a diferencia de otros lugares de América, no hubo mayor existencia de movimientos mesiánicos. Esto puede ser, en parte, porque el asentamiento español se dio generalmente en donde no había población aborígen lo que permitió el desarrollo de una sociedad tradicional, incluso, más fuerte que en México y Perú. No hubo frontera cultural: estaban lejos y llegaban a caballo.

El fenómeno que se da en la colonia en el siglo XVI, aparece en nuestro territorio siglos después con los mismos protagonistas, de diferentes generaciones con una diferencia: el oponente no era el imperio español sino el Estado Nacional que no sólo permitió y ejerció la explotación a través de la apropiación de mano de obra sino que desplazó y arrinconó a los aborígenes de los territorios que le eran propios.

Si tenemos en cuenta que en la zona del Chaco hubo una evidente adaptación a la presencia del blanco con la adopción del caballo que los llevó de cazadores recolectores a los Tobas y Mocovíes, a cazadores ecuestres, promoviéndose así, un cambio socio-económico y militar, vemos que si bien fue adaptación también fue resistencia.[2] Resistencia que sobrevive hasta fines del siglo XIX (1870) donde el Chaco es conquistado definitivamente, incorporado el inmigrante y marginado el aborigen de sus territorios que pasa a formar parte, según algunos autores, de una fracción social del proletariado esenciales al sistema productivo, "pobres de vida e influencia", marginados de gran parte de los beneficios del sistema institucional.[3]

Al decir de Laplantine, la fuerza inspiradora de estos movimientos, está dado en un tiempo terrible, que es el tiempo de la dominación y que sólo en una situación de alienación podemos pensar en una liberación.[4] Ese tiempo se expresó con toda crudeza en la primera mitad del siglo XX golpeando definitivamente la ya diezmada población aborígen. Hoy, a finales de este siglo los aborígenes del Chaco son en su gran mayoría practicantes del pentecostalismo, religión que se ha convertido en una de las primeras de América Latina y en donde convergen personas con un denominador comun: el desamparo; El ser los últimos, y en donde a través de Dios se renueva la esperanza de ser "los primeros".

El Mesianismo

Originadas en la corriente religiosa judeo-cristiana las palabras como milenarismo, mesianismo, hoy tienen un espacio de aplicación más amplio que incluye a todos los

líderes sagrados que proclaman tener por misión aportar a su pueblo la felicidad eterna a través de sustituir el orden presente, intolerable, por un mundo renovado, más justo y feliz que no resiste la espera ni la especulación teórica sino que es buscado, a través de un "movimiento", en el plazo más breve posible. El punto de partida es la repulsa a la sociedad existente, considerada particularmente execrable.[5]

Pereira de Queiroz también afirma que el milenarismo es la creencia en una edad futura profana y sin embargo sagrada en donde todas las injusticias serán reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte; y que en el marco de las creencias milenaristas, el mesianismo, constituye un caso particular en donde un héroe, un mensajero divino, tendrá por función instaurar la sociedad perfecta.

La esperanza, que nace del rechazo a la injusticia, es también una forma de toma de conciencia socio-política por parte de los integrantes de ciertas colectividades que generalmente se agrupan en comunidades o bien esperan por separado el momento en que ha de llegar el cambio esperado. En este sentido, Laplantine, sostiene que es necesario plantearse si no será el mesianismo una de las auténticas categorías antropológicas universales de la esperanza, suceptible de reactualización en el corazón mismo de nuestras propias sociedades. Planteo que habría que tener en cuenta a la hora de analizar el presente de las sociedades por lo menos americanas.

De la misma manera, define al mesianismo como la respuesta contraaculturativa de una sociedad amenazada en sus fundamentos y que procura reestructurarse a sí misma en torno de una opción monoteísta y universal, transformando su desesperación en esperanza. Consiste en una lógica de la espera y se halla animado por el proyecto del advenimiento del reino en la tierra. La espera mesiánica es la respuesta sociológica normal de una sociedad amenazada desde adentro o desde afuera en sus fundamentos: multitudes explotadas y sedientas de absoluto y justicia social se congregan en torno de los grandes profetas o de los pequeños iluminados movidos por la esperanza.

Esta definición de mesianismo, Laplantine la hace en el marco del desarrollo de la problemática de la imaginación colectiva en donde distinguen tres tipos de comportamientos que apuntan por igual a la salvación y la regeneración

del mundo mediante el fin de éste y el advenimiento de un Reino. Ellos son: la espera mesiánica, la posesión y la utopía.

Estos movimientos aparecen cuando la penetración extranjera se arraiga o cuando la evolución de las relaciones sociales y económicas de producción acarrea cambios considerables de las relaciones que el grupo mantiene consigo mismo.[6]

Lo que no puede este tipo de movimientos, según Pereira de Queiroz, es nacer en cualquier religión. Esta debe ser de carácter activo o sea de aquellas que atribuyen al individuo el poder de transformar el mundo en que vive, contemplando la guia del líder religioso que organice la comunidad y que detente toda la autoridad sobre los fieles.

Esto podría relacionarse en parte con la propuesta de Smelser citado por Miller.[7] El autor sostiene que la gente bajo tensión se moviliza para reconstituir el orden social en nombre de una creencia generalizada.

En este análisis, los movimientos religiosos pueden distinguirse de los seculares en que poseen una creencia generalizada distinta y que generalmente estos movimientos religiosos ocurren cuando algunas fuerzas extrañas o muy poderosas bloquean los medios de reconstituir el orden social. Esta postura estaría avalando desde el punto de vista teórico a aquellos que sostienen la importancia que han tenido los levantamientos aborígenes en la región del Chaco, como antecedente de la actual adopción por parte de la masa indígena, de la práctica religiosa pentecostal.

Miller señala que el pentecostalismo, con su insistencia en la comunicación directa con el poder sobrenatural, proporcionó las bases que permitieron a los Tobas reducir el nivel de tensión y restablecer considerablemente la armonía espiritual que había sido perdida por la conquista, la colonización y la acción misionera.

La Iglesia Católica, apunta Miller, estaba identificada con la represión oficial, con acciones de despojo. En la religión católica toda experiencia ligada a algo que signifique transportarse fuera del cuerpo y posibilite entrar en contacto con la naturaleza y con los seres espirituales, es ajena.[8]

De todas estas reflexiones algunos podrán decir que ante el fracaso de la lucha, la práctica religiosa es un buen re-

fugio, o bien que es una nueva forma o un nuevo camino de la misma lucha.

Retomando las primeras reflexiones sobre movimientos mesiánicos es importante citar la tipología de Pereira de Queiroz en donde diferencia los Movimientos de Unificación Nacional, Mesiánicos subversivos y Reformistas teniendo en cuenta la definición de Max Weber sobre "pueblos parias" es decir aquellos pueblos que habiendo perdido su independencia podían originar un movimiento si poseían entre sus temas religiosos la creencia de un enviado divino.

Por otra parte, Weber afirma que los movimientos mesiánicos podían surgir en las sociedades estratificadas en donde ciertas capas sociales podrían encontrarse en situación de inferioridad muy grande en relación con las capas superiores.

El movimiento obviamente pretendería el cambio de jerarquía. Esta situación de "clase paria" sería incluso más importante que la situación de "pueblo paria" para la génesis de una creencia y de un movimiento mesiánico.

En ambos casos la realidad indica la pertenencia a una capa social secundaria y despreciada.

La situación de clase explotada y de marginación étnico-cultural es planteada por Nicolás Iñigo Carreras[9] y Jorge Luis Ubertalli[10] para el caso de los aborígenes argentinos. Lo primero está dado por la apropiación de los beneficios por parte de los capitalistas, de las mercaderías producidas por los trabajadores, de una manera abierta y la marginación, la segregación suele hacerse un hábito inserto, en forma no consciente, entre sectores explotados de la misma sociedad.

Estos elementos es necesario tenerlos en cuenta para la comprensión de estos movimientos y además, tener en cuenta, que la discriminación social por la posición económica es factible de ser superada. Sin embargo no es lo mismo en el caso del racismo ya que en su misma concepción establece una diferencia y categoría de seres, de personas.[11]

De todas maneras ambos elementos, juntos o separados, sea real o no la posibilidad de superación mayor de uno o de otro, son necesarios a la hora de comprender estos movimientos.

El movimiento mesiánico supone un comportamiento de ruptura, de negativa a las leyes ciudadanas y suele convertirse en incomparable fenómeno de protesta social, lo que genera la reacción de los poderes públicos que rechazan y suelen llegar hasta el exterminio de los movimientos, que en definitiva y más allá del carácter innovador de estas corrientes, buscan el regreso a los orígenes, a la vida "buena" del pasado.

Sin embargo, a la hora de analizar el origen de la respuesta mesiánica, la cuestión no es simple. al decir de Laplantine, todo se desenvuelve al margen de los límites de lo consciente y lo voluntario, y ni aún circunstancias económicas objetivamente favorables a la aparición de movimientos mesiánicos engendran necesariamente a éstos.

¿Qué fue el movimiento del Chaco?

El contacto con la cultura occidental, no necesariamente produzca un movimiento mesiánico, pero las condiciones socioeconómicas que se desprenden de ella, que genera un estado de desesperación en los pueblos colonizados por la imposibilidad de cumplir sus deseos, unidos a las creencias tradicionales de estos donde tienen un fuerte protagonismo los ancestros, los espíritus mágicos o los espíritus de los muertos, que podrían satisfacer sus deseos, son elementos que conjugados pueden producir este tipo de movimientos.

La mayoría de las explosiones mesiánicas de este siglo comenzaron en la década del veinte, enmarcándose en la crisis económica mundial que se reflejó particularmente en cada área colonial.

En Argentina, superada la instancia de la conquista y colonización española y alcanzada la organización del Estado Nacional, se llevó a cabo en 1884, la campaña del Chaco. El objetivo: recuperar tierras para "la Nación", promover al aborigen al estado de obrero asalariado estacional y establecer pautas para la ocupación de las tierras conquistadas que según la ley 817 de inmigración y colonización, serían cedidas en concesión a los colonos.

En 1911 se produce el asalto final a las tierras indias y se organizan las colonias de reducción creadas por la Comisión de Reducciones de indios. En 1913 se funda

Napalpi (que proveería de mano de obra barata a algodoneros del Chaco y azucareros de Tucumán) en donde se establecieron en principio, alrededor de 700 paisanos aborígenes y criollos correntinos.

A fines del siglo XVI había comenzado a plantarse caña de azúcar en Tucumán y a fines del siglo XIX ya se habían instalado refinerías y aumentaba la producción de azúcar que de mayo a setiembre ocupaban la mano de obra aborigen mataco-mataguayo y también Toba proveniente del Chaco.

Durante 1922 y 1923 se sucedieron las refriegas entre colonos y aborígenes ya sea en los caminos en donde fueron dispersados grupos de cosecheros que venían de la zafra tucumana, o en los campos donde, por hambruna los aborígenes carneaban animales ajenos.

En estos mismos años en la reducción de Napalpí, con la intención de convertirla en obrajera algodonera, se le entregaron instrumentos de labranza y medios de vida a los aborígenes y se les empezó a pagar por cantidad de algodón cosechado

En 1923 el algodón tuvo una cosecha temprana coincidiendo con la zafra azucarera y ambos necesitaban la mano de obra para asegurar la cosecha.

Los algodoneros pidieron a las autoridades de la Nación que impidiera la salida de aborígenes del territorio y el gobernador así lo hizo.

En 1924 el algodón entregado por los aborígenes de la reducción sufrió una quita del 15% con el argumento de gastos de la misma; a esto se agregaba un 10% sobre el precio del producto para gastos de transporte. El precio abonado a los aborígenes era de $194 la tonelada cuando afuera de la reducción se pagaba $ 250 la tonelada.

Prohibido pescar, cazar, algarrobar y trasladarse a la zafra azucarera, sumado a la quita, generó un clima de insatisfacción, alentado por los comerciantes del lugar que le comparaban al aborígen lo injusto de su situación con respecto al colono que ocupaba tierras fiscales sin pagar.

Todos los aborígenes, se dedicaran a la cosecha estacional o no, se vieron afectados por las restricciones y arbitrariedades.

Impedidos de salir del territorio comenzaron a llegar a la reducción en donde la curación mediante prácticas

mágico-religiosas, el diálogo con el espíritu de los muertos sumada a la aparición del cacique que profetizaba sobre el futuro y paliaba los sufrimientos físicos y espirituales de sus compañeros de infortunio, trasladándose hacia el alma de cada uno de ellos dándole fuerzas para resistir, anunciaba el comienzo del conflicto.

Para Leopoldo Bartolomé este movimiento que en sus comienzos presentaba características de un movimiento secular de protesta ante condiciones sociales, particularmente penosas, se desarrolló rápidamente en explosión milenarista, logrando adherentes de toda la provincia ante el llamado del profeta Gómez que afirmaba estar en contacto con los espíritus de los antepasados y sostenía diariamente sesiones públicas durante las cuales dichos antepasados y Dios mismo hablaban por su boca. El retorno de los antepasados a esta tierra y la destrucción del hombre blanco eran anunciados como inminente.[12]

Otra caracterización es la de Quijano Obregón que habla de movimientos prepolíticos porque no se proponen cambios a la estructura de poder.

Balandier se encuentra un tanto cercano a esta posición aunque su definición se inserta, quizá, en un marco más amplio.

Según este autor, los pueblos tienen mitos que explican su origen, aparición del hombre etc. pero que además operan como ideología al explicar o justificar una organización socio-política orientando a sus miembros a resguardar y conservar ese orden establecido. Además, distingue tres momentos que revelan el distinto uso del mito en el transcurso del proceso colonizador: 1°- reconocimiento del hecho colonial. 2°- reacción a la dominación capitalista. 3° - reivindicación de la independencia en donde el mito da paso a la ideología. Es en el segundo momento donde Balandier ubica a losmovimientos mesiánicos del Chaco.

La característica básica de este momento es el surgimiento de movimientos de reacción cultural, social y política que pueden expresarse como procesos de rehabilitación de las maneras de ser de las culturas nativas como organización familiar, social etc. o también pueden expresarse como innovaciones religiosas con fines revolucionarios, que nacidos a la luz de la situación colonial pueden dar lugar a movimientos violentos y de corta duración. Balan-

dier sostiene que estos movimientos elaboran una doctrina que se sitúa a mitad de camino de los nacionalismos modernos, surgiendo revueltas populares dirigidas contra el colonizador y sus aliados indígenas.[13]

Como se verá más adelante, este levantamiento contiene todos los elementos constitutivos de un movimiento mesiánico que si bien es protagonizado por el pueblo aborígen y cuenta entre sus objetivos expulsar de la tierra a los blancos, no podemos decir que fuera un movimiento de los pueblos parias, por lo menos no podemos decir que fue un movimiento de Unificación Nacional.

Luego de la conquista española y durante los siglos posteriores los pueblos aborígenes sometidos o no a la sociedad colonial, pero sí por imperio de ésta, transformaron el modo de organizar su producción y su vida, consolidando la tendencia a la dominación y a la diferenciación de estamentos.[14]

La necesidad de insertarse en el mundo que transitaba a fines del siglo XIX por una nueva forma de capitalismo, lleva a la Argentina a ocupar rápidamente su territorio mediante campañas militares, y a crear de esta manera las condiciones para el dominio del capital industrial que entre otras cosas significa convertir a los productores directos en obreros asalariados y generalmente mediante la coacción física o la Reducción en donde alternaban la realización de una producción de subsistencia con el trabajo asalariado lo que aseguraba la disponibilidad permanente de mano de obra barata a la cual de esta forma, además, se la mantenía vigilada.

No cabe duda que más allá de una historia de diferenciaciones, para esta sociedad aborigen la incorporación al sistema del capitalismo industrial, no sólo significó la definitiva estratificación de la sociedad sino que a médida que pasaba el tiempo, las presiones y las restricciones cada vez más acentuadas los llevó a una situación de inferioridad muy grande, creando de esta manera el marco necesario para el desarrollo de un movimiento mesiánico al cual podemos incluir dentro de los movimientos de las "clases parias" aún teniendo en cuenta el elemento étnico-cultural.

El movimiento mesiánico de Napalpí, en definitiva, podría plantearse como producto de una situación de colonialismo interno en donde la figura del Estado Nacional aparece como la expresión de las capas sociales privilegiadas que oprimen a las inferiores representadas en este caso no sólo por los más pobres sino además, aborígenes.

En la línea de este pensamiento, cabe agregar que el cambio debe haber sacudido fuertemente a esta sociedad porque cuando las modificaciones se han producido poco a poco, la adaptación recíproca de las distintas capas sociales en transformación se hacía con alguna facilidad; pero aquí el cambio debió ser brutal porque las capas sociales inferiores desequilibradas y desorientadas reaccionaron contra el nuevo orden establecido por el blanco, esperanzados en lograr una vida mejor. Reaccionaron contra las presiones y los cambios sociales que modificaron rápidamente la existencia y la hacían intolerable a las capas sociales inferiores.

La relación con el pasado y las tradiciones que invocaba el mesías del movimiento, sumada a su calidad de sobrenatural, imponía al mismo, legitimidad y autoridad. Según Pereira de Queiroz gracias a su fachada tradicional, los movimientos mesiánicos podían cumplir con una función subversiva y revolucionaria.

Incluido en el tipo de movimientos de clase-paria, Napalpí-Chaco puede además, ser incorporado de acuerdo a la tipología de Pereira de Queiroz a los movimientos mesiánicos subversivos, los cuales están enlazados a los procesos de cambio social.

En el cambio abrupto de una sociedad basada en las familias, que se transforma en sociedad basada en las clases sociales, los movimientos mesiánicos subversivos forman comunidades que toman el aspecto de una fase intermedia entre lo que podría denominarse la sociedad tradicional y la sociedad moderna.

Según Nicolás Iñigo Carrera la anulación del intento de rebelión ocurrido enla Reducción de Napalpí en 1924, significó la definitiva sumisión de esa población indígena a su condición de asalariado y su fijación a un sistema productivo determinado: el del algodón.

En este marco no hay que dejar de lado un elemento, que conjugado con el resto hacen más factible la aparición del mesianismo: las tradicionales creencias de los aborígenes chaqueños intimamente relacionados con lo sobrenatural.

Al decir de Laplantine, en su intento de construir una ley antropológica, cuando una sociedad o grupo étnico se halla desintegrado en los aspectos más cotidianos de su existencia; cuando siente ese desequilibrio como una frustración y una amenaza; cuando dispone, por lo demás, de una mitología apropiada que le permite transformar su régimen de desesperación en régimen de esperanza; cuando cristaliza su atención en una personalidad carismática que canalice el desorden social, hacia una salida fastuosa, hay grandes posibilidades de que surja un movimiento mesiánico.

Siguiendo las situaciones vividas en el Chaco vemos que esto fue lo que ahí sucedió.

El Movimiento de Napalpí-Chaco y la estructura de la respuesta mesiánica

La intención de esta parte del trabajo, es analizar el hecho puntual de acuerdo al esquema propuesto por Laplantine.

El escenario

El tiempo de la condenación

La respuesta mesiánica tiene su fuerza inspiradora en un tiempo terrible que es el tiempo de la dominación. Es el tiempo de la alienación y sólo en una situación de alienación es posible pensar en la liberación.[15]

Luego de una larga historia de conquistas los aborígenes del Chaco afrontaban, hacia 1924, la imposibilidad de abandonar transitoriamente su territorio; la quita del 15% de su producción que era revisada diariamente; la obligación de dar el traslado de la producción a la administración de la reducción, cuando ellos podían conseguir el flete más barato; la presión de los comerciantes que resguardando sus propios intereses, les aconsejaban no entregar el 15% haciéndoles ver cómo el colono cristiano que al igual que ellos trabajaba tierra fiscal, no daba nada al gobierno; la promesa no cumplida del gobernador, comprometido con los aborígenes a mandar carne, galleta y demás elementos para calmar el hambre. Suficientes elementos para ejemplificar el tiempo de la tiranía o el hambre.

El tiempo de la resistencia

Según el informe que aparece en el Diario de Sesiones del Congreso[16] al principio hubo una resistencia pasiva por parte de algunos, con la protesta de los que no entregaban y la de los más ladinos, que aconsejaban la resistencia, invitando a los otros a consultar el comerciante proveedor etcétera.

Aquí apareció el dios de los indios, Dionisio Gomez, indio Toba, que aconsejó resistencia. La administración nada hizo por resolver el conflicto y entonces los indios empezaron a reunirse al lado del titulado dios. De todos los lugares empezaron a llegar indios: de Resistencia, La Colonia Popular, Benitez, La Palmas, del Norte y del Sur llegaban grupos de indios a escuchar la palabra santa.

Bajo el liderazgo del jefe toba Machado, el Mocoví Pedro Maidana, y del dios Dionisio Gomez numerosos indígenas abandonaron sus tareas y comenzaron a congregarse en el campamento central de los rebeldes, situado en Pampa Aguará, algunos Kms. al Norte de Napalpí. Para el 16 de mayo de 1924 el movimiento se había difundido por toda la provincia y adherentes provenientes de lugares alejados se habían congregado en Pampa Aguará respondiendo a los llamados del profeta Gomez quien afirmaba estar en contacto con los espíritus de los antepasados, y sostenía diariamente sesiones públicas durante las cuales dichos antepasados y Dios mismo hablaban por su boca. El retorno de los antepasados a esta tierra y la destrucción del hombre blanco eran anunciados como inminentes.

Las actividades cotidianas debían ser interrumpidas y todos los esfuerzos dedicados a actividades propiciatorias. Aquellos que se negasen a seguir los dictados del dios Gomez sufrirían plagas, enfermedades y muerte a mano de los verdaderos creyentes.[17]

Paralelamente, según el informe del Congreso, se creó un clima de intranquilidad entre los colonos por las noticias que corrían de boca en boca sobre robos y asesinatos que si bien eran aparentemente falsos, predisponían a unos y a otros al enfrentamiento, cosa que sucedió en varias oportunidades.

Como se ve, al tiempo negro de la opresión le sucede el tiempo de la resistencia. Es el tiempo en el que el grupo se organiza, sale a la calle y proclama sus ideas. El grupo adquiere formas concretas favorecidas por la aparición de los líderes que de alguna manera hacen efectiva la esperanza. Es el tiempo de la exaltación y las asambleas; de las pruebas y las persecuciones.[18]

El Gran Día

Según Laplantine, como consecuencia de catástrofes en cascada llega o no el tiempo del advenimiento mesiánico. Es el momento en donde se pone fin a la agotadora tensión entre la angustia y el consuelo.

Luego de los choques pasajeros y según el informe del Congreso, los indios habrían tenido información de que la policía los iba a atacar, sin embargo no lo creyeron.

Así se llega al 19 de julio por la mañana. Aun dormía la mayoría de los aborígenes descansando de la fiesta de la noche anterior, cuando apareció a la vista de los que estaban levantados, la fuerza policial a caballo, que luego de tomar posiciones, lanzó tres descargas seguidas manteniendo luego, fuego a discreción.

La primera descarga fue alta pero las restantes, bien dirigidas, barrieron el campamento y entonces se produjo el pánico y el desbande.

Debe tenerse en cuenta que el dios Gomez, había dicho que las balas de los cristianos no les entrarían a los indios, por esto fue que antes de la tercera descarga nadie se defendiera ni intentara escapar.

Los que salieron a mirar cayeron muertos o heridos, el resto utilizando una tregua, alzó con su familia y heridos ganando el monte que tenían a sus espaldas. Mientras tanto, la soldadesca se apoderaba de todo lo que había en el campamento.

Según el informe del Congreso se calcula que entre muertos y heridos debió haber más de 200.

Aparentemente el dios Gomez habría logrado huir, mientras que Machado y Maidana fueron muertos al intentar resistir.

La Institucionalización

En este punto Laplantine se pregunta si se halla todo movimiento mesiánico condenado a fracasar, y si debe necesariamente, una vez llegado a la cima gloriosa de su desarrollo, transformarse de manera progresiva en su contrario, es decir, en organización utópica.

La utopía definida como la construcción matemática, lógica y rigurosa de una sociedad perfecta sometida a los imperativos de una planificación absoluta, se caracteriza por su racionalismo desvitalizante y por la radical voluntad de romper los puentes con todo lo anterior. Nadie mejor que el utopista aborrece la historia y su memoria colectiva; nadie como el siente por los mitos, sean cuales fueran, un odio cuyo aspecto feroz y obstinado es casi conmovedor.[19]

Frente a esta caracterización y pensando en el presente de los aborígenes chaqueños y la adopción de la práctica religiosa pentecostal por la mayoría de sus integrantes, podríamos llegar a sostener que salvo algunas características, el resto no coincide con la descripción de la organización utópica especialmente la cuestión de los mitos. Es más, no debemos olvidar que Miller[20], al analizar el presente religioso del Chaco quiere mostrar que el sincretismo de creencias tradicionales y elementos cristianos Pentecostales que se inició a comienzos de los años 40, fue precedido por una serie de manifestaciones milenaristas que contribuyeron al movimiento evangélico contemporáneo. En este marco se opina que los misioneros pentecostales gracias al fundamentalismo por ellos predicado, en sí fuertemente mesiánico, tuvieron éxito y fueron un buen receptáculo para los impulsos milenaristas de la población aborigen.

El pentecostismo enrolado en los cultos de posesión se caracteriza por convocar generalmente, a todo tipo de desamparados.

Según Laplantine, los cultos de posesión son, como los movimientos mesiánicos, reacciones contraaculturativas ante gigantescos trastornos sociales que en situación de colonialismo cumple una función de resistencia y subversión; nuevos cultos se introducen en los pueblos que se encuentran en situación de violenta aculturación.

José Machado permitió superar las tradicionales rivalidades entre tobas y mocovíes y rechazar en conjunto las medidas adoptadas por el gobernador Centeno que perjudicaban a todos y requería una medida de ruptura. En este marco creció la espera y la confianza en el "gran día", escuchando las prédicas del dios Gomez en el templo, compartiendo un juego en la cancha de futbol que habían construido frente al templo, o bien bailando al compás de la orquesta los enfrentamientos tribales, los localismos que le permiten fundamentar una nueva propuesta de subversión integral del orden social, dando paso a lo que Laplantine denomina, el carácter universal del proyecto mesiánico.

A modo de conclusión, una reflexión sobre la prensa

Revisados *El Diario, La Prensa, La Nación* y *La Vanguardia* del mes de julio de 1924 se puede decir en principio, que la información no abandonó las páginas interiores de los tres primeros, ocupando la primera página en *La Vanguardia* en donde se observa el intento de construir una nota más abarcativa y de tono crítico.

En el resto, si bien hay un relato cronológico de los hechos y la información, aparecen conceptos como indiada, salvaje, bandolero, etc., que sumado a la defensa del colono y el pánico transmitido, parcializan la información, funcionando la prensa de esta manera, como una herramienta más del sistema de dominación.

La concepción cultural de Occidente como paradigma de civilización, aparece en *El Diario* de Buenos Aires del día 21 de julio: "Para los que vivimos a tantos cientos de leguas de esas regiones en que los primeros adelantados de la civilización conquistan al salvaje en una lucha anónima contra todo lo que le es hostil, clima, naturaleza y habitantes, la tierra en que mañana han de levantarse ricos y florecientes pueblos y ciudades argentinas, no sabemos valorar el esfuerzo y el caudal de voluntad que esos hombres precisan para vivir allí una vida de continua zozobra y de inquietud."

Comparando el material periodístico con las informaciones al Congreso de algunos testigos, aportados por los diputados de la oposición, aparecen algunas contradicciones como calificar a Maidana de indio bandolero o viejo trabajador y fundador de la reducción; la cuestión del armamento que por un lado los muestra a los aborígenes como fuertemente pertrechados para el enfrentamiento, y por otro, en el relato, aparecen sorprendidos y desarmados. Algo similar sucede con los enfrentamientos previos al gran día entre aborígenes, blancos y la policía. En este sentido en *La Prensa* del 19 de julio aparece una nota interesante en donde se plantea que si los indígenas estuvieran en el número denunciado, armados y equipados, procederían, siguiendo su sistema, atacando de sorpresa. No es lógico suponer que esperan la llegada de fuerzas armadas para llevar adelante el ataque, pues temen enormemente al hombre uniformado militarmente.

En *La Vanguardia* de la misma fecha (19 de julio) la pregunta es la siguiente: qué malón, que atropello podrían cometer los pobres restos de una raza fuerte, que ha debido ceder tierras y toldos al hombre blanco y que, reducido a la impotencia, ha sido obligada al rudo trabajo de los bosques, en jornadas largas, de sol a sol, para recibir en pago de su trabajo "vales" que sólo son confiables en el boliche del dueño del obraje, del ingenio o del algodonal? El día 21 este mismo medio, critica a la prensa rica que "presenta" a los sucesos de Quitilpi como algo inesperado y extraordinario pintando a los indígenas como gente que vive del pillaje y del crimen, sin hace la menor mención de las causas que puedan haber contribuido a ponerlos en condiciones de emplear la violencia. En realidad, la prensa, en líneas generales, se limitó a un relato de los hechos, que no siempre fueron objetivos. No hubo un intento masivo de llegar al fondo de la cuestión preguntándose por qué, cómo sucedió, y quienes fueron los responsables.

Lo anterior no es contradictorio, si recordamos que hemos ubicado al movimiento de Napalpí-Chaco en el marco de una situación de colonialismo interno, en donde la prensa capitalina de ese momento, casi en su mayoría, respondía a uno u otro elemento componente de la clase dominante.

Pero, a diferencia de los movimientos mesiánicos, los cultos de posesión carecen de una mira revolucionaria y su función es terapeútica. Surgen como respuesta a la invasión de una cultura heterogénea (ej. la de los blancos) que ha dado comienzo al proceso de desvalorización de los valores étnicos originales. A esto hay que agregar que mientras el mesianismo significa el trabajo y la espera, el advenimiento del gran día, el culto de posesión va directamente contra la concepción de un tiempo infinitamente dilatado que no termina de engendrar los procesos de redención.[21]

Lo dicho hasta aquí permite clarificar el presente de los aborígenes chaqueños y también nos permitiría decir que el movimiento mesiánico de Napalpí-Chaco fracasó y más, si tenemos en cuenta la afirmación de Iñigo Carrera cuando sostiene que la anulación de esta rebelión significó la definitiva sumisión de esa población indígena a su condición de asalariado. Sin embargo, aunque el culto de posesión no es revolucionario es posible que los aborígenes chaqueños hayan encontrado en el pentecostalismo una nueva forma de resistencia.

Otras características

En relación al tiempo el mesianismo siempre supone un punto de apoyo retrospectivo, anterior a la caída y por otra con la concepción progresiva del tiempo, aparece la idea de juicio final.

El dios Gomez anunciaba el retorno de los antepasados y la decisión de Dios de que la tierra robada por los blancos a los indios, les fueran devuelta a éstos. Como castigo por sus fechorías todas las propiedades de los blancos pasarían a pertenecer a sus víctimas; una era de felicidad advendría entonces; un tiempo en el cual los indios serían poderosos y libres como en el mítico tiempo cuando los antepasados habitaban esta tierra. Aquellos que se negasen a seguir al dios Gomez sufrirían plagas, enfermedades y muerte a mano de los verdaderos creyentes.

Desde el punto de vista de su significación política existen análisis teóricos que hablan de los movimientos mesiánicos como si fueran algo casi privativo de las sociedades tradicionales, aún no maduras para reacciones políticas sin

pensar, al decir de Laplantine, que la verdad política, a la que se tiene por el acto mismo de un grupo de hombres particularmente lúcidos y conscientes, empeñados en el proceso de su liberación, funciona también, en muchos aspectos, como un mito. Lo cierto es que en muchos momentos de la historia como el analizado, el movimiento mesiánico es portador de la esperanza revolucionaria, es el rechazo a la injusticia y la mediocridad.

Las persecusiones y restricciones nombradas, forman parte de esa injusticia que demostró, ser convocante. El miedo de la población blanca, entre otras cosas, generó torpezas en los actos que llevó al enfrentamiento, probablemente inevitable, de las fuerzas "colonizadoras" con las fuerzas de la "colonia"; probablemente por aquello de la necesidad de reproducir el sistema de dominación imperante.

En este sentido y oponiéndose en alguna medida a aquello de que el mesianismo es propio de las sociedades primitivas, Bartolomé sostiene que los movimientos chaqueños no se iniciaron entre los indígenas viviendo bajo condiciones más marginales, sino entre aquellos incorporados al sistema socioeconómico dominante cosa que es cierta si recordamos que el problema de la quita y el flete fueron dos de los elementos desencadenantes del movimiento aborigen.

Otra característica de la estructura mesiánica está relacionada con la organización misma del movimiento expresado a través de una comunidad, organizada sobre bases igualitarias, aglutinado generalmente alrededor de un líder que logra eliminar las diferencias existentes y ser considerado infalible.

Es caracterísitica de estos grupos surgir en condiciones de cooperación cordial, siendo fundamental, el contacto directo entre ellos.

El liderazgo compartido por el capitanejo mocoví Pedro Maidana y los tobas José Maidana y Dionisio Gomez, finalmente es centralizado por este último, quien era el que diariamente tomaba contacto con los antepasados y fue el que comenzó a plantear en forma clara el terminar con el mundo de los blancos.

Es importante destacar que según algunos autores la capacidad y la influencia de tipo carismática que poseía el

Notas:

[1] Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española.* Huamanga 1940. Madrid. Alianza. 1986.
[2] Bartolomé, Leopoldo. "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. en *Suplemento Antropológico.* Universidad Católica. Asunción del Paraguay. Vol. 7 Nº 1 y 2. Año 1972.
[3] Fuscaldo, Liliana E. "El proceso de constitución del Proletariado Rural de Origen indígena en el Chaco" en *Antropología* de Mirta Lischetti (compiladora). EUDEBA. 1985.
[4] Laplantine, François. *Mesianismo, posesión y utopia. Las tres voces de la imaginación colectiva.* Gedisa Editorial. España. 1977.
[5] Pereira de Queiroz, María Isaura. *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos.* Mexico 1969.
[6] Laplantine, ob. cit.
[7] Miller, Elmer S. *Pentecostalism among the Argentine Toba.* Dissertation University of Pittsburgh. 1967.
[8] Miller, Elmer S. *Los Tobas Argentinos. Armonia y Disonancia en una sociedad.* S. XXI. Editores.
[9] Iñigo Carrera, Nicolás. *Campañas militares y clase obrera Chaco, 1870-1930.* Centro Editor de América Latina. 1984.
[10] Ubertalli, Jorge Luis. *Guaycuru tierra rebelde. tres sublevaciones indígenas* Editorial Antarca. Bs. As. 1987.
[11] Ubertalli, J.L. Ob. cit.
[12] Bartolomé, Leopoldo. ob. cit.
[13] Lischetti, Mirta. ob. cit.
[14] Iñigo Carrera, Nicolás. ob. cit.
[15] Laplantine, François. ob. cit.
[16] Congreso Nacional. Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1924.
[17] Bartolomé, Leopoldo. ob. cit.
[18] Laplantine, François. ob. cit.
[19] Laplantine, François. ob. cit.
[20] Laplantine, François. ob. cit.
[21] Bartolomé, Leopoldo. ob. cit.

Indice

n la fecha qu